الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية
(٣٢)
الدراسات الفقهية
(٣٣)



الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي

تأليف
فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع



أصل هذا الكتاب

رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الماجستير بكلية التربية – قسم الثقافة الإسلامية في جامعة الملك سعود بالرياض.

ونوقش البحث عام ١٤٢٨هـ، وتألفت لجنة المناقشة من:

[١] د. عبدالله بن إبراهيم الناصر.................. مشرفاً.

[٢] د. عبدالرحيم يعقوب .... عضواً

[٢] د. الحسن بله عمر .... عضواً.

وقد أجازتها اللجنة وأوصت بطباعتها وتداولها بين الجامعات.


الانتخابات وأحكامها
في الفقه الإسلامي

ح دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العجلان، فهد صالح

الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي/ فهد صالح العجلان - الرياض ١٤٢٩هـ

٥١٤ ص؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٩-٢٤-١١-٨٠١١-٦٠٣-٩٧٨

١- الإسلام -نظام الحكم ٢- الشورى في الإسلام ٣- الانتخابات أ. العنوان

ديوي ٢١٤,٣٢٤ ١٤٢٩/٦٤٩٢

رقم الإيداع: ١٤٢٩/٦٤٩٢

ردمك: ٩-٢٤-١١-٨٠١١-٦٠٣-٩٧٨

ساعد على نشره ليباع بسعر التكلفة



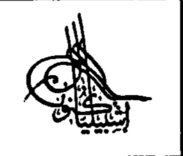
مؤسسة سليمان بن عبدالعزيز الراجحي الخيرية

SULAIMAN BIN ABDUL AZIZ AL RAJHI CHARITABLE FOUNDATION

- جزاهم الله خيراً -

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٧٤٢٤٥٨- ٤٧٧٣٩٥٩ - ٤٧٩٤٣٥٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠

E-mail: eshbelia@hotmail.com

المقَـدّمَـة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأزواجه وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله على عبده أن يهديه إلى تعلّم دينه، وفهم أحكام شريعته، فمن هدي إلى ذلك فقد أراد ربه به خيراً، كما روى معاوية رضي الله عنه[1] أن النبي ﷺ قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[2]، فبالفقه في الدين تعرف الأحكام، ويعبد الله على بصيرة، ويمتلأ قلب العبد محبة وتعظيماً لربه، فمن كان بربه أعلم كان له أخشى كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [سورة فاطر ٢٨]، إذ إنّ من تأمل في أحكام الشريعة، وتدبر ما فيها من كمال وعظمة، وتحقيقٍ للمصالح الجامعة لأمور الدنيا والآخرة كان ذلك سبباً لزيادة اليقين في قلبه، فيوقن المسلم أن هذا الكمال والشمول في الأحكام وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان لا يمكن أن يكون لولا أنه من لدن حكيم خبير.

---

(١) هو أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية، ولد قبل البعثة بخمس سنوات، كان من كتبة الوحي، فصيحاً حليماً وقوراً، ولاّه عمر وعثمان ولاية الشام، وبويع له بالخلافة بعد تنازل الحسن بن علي في عام الجماعة، توفي في عام ٦٠هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٦/١٥١-١٥٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، برقم (٧١)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب: النهي عن المسألة، برقم (٢٣٩٢).

ومن صلاحية هذه الشريعة لكلّ زمان ومكان أن لها في كلّ واقعة حكماً، وفي كل نازلة بياناً، وفي قواعدها وأصولها بيانٌ لكل المشكلات، وحلّ لكل المعضلات، وليس في تغيرات الزمن وتعقدات العصر إلا ما يزيد المسلم يقيناً بصلاحية الشريعة للحكم في كلّ زمان ومكان، وهذا يفصح عن حاجة الناس لبيان الحكم الشرعي لكلّ الوقائع والمستجدات الحادثة.

ومن القضايا الفقهية المعاصرة، ما يتعلّق بالطرق والوسائل في السياسة والحكم مما اشتهر في العصر الحاضر، ومن أشهرها: الانتخابات، فهي وسيلة عصرية جديدة للوصول إلى مختلف الولايات، من رئاسة أو برلمان أو غير ذلك، ولقد انتشر تطبيقها في العصر الحاضر انتشاراً كبيراً، فطبقته جميع الأنظمة الديمقراطية الغربية المعاصرة، وجرى العمل بها في كثير من بلاد المسلمين، فكان من المهم أن تتم دراسة هذه الطريقة وبحث نوازلها ليتوصل من خلال ذلك إلى معرفة الحكم الشرعي في هذه الطريقة، وفي المسائل والأحكام المتعلقة بها، ولأجل هذا المقصد كانت هذه الدراسة التي أسأل الله أن يمنحها القبول والبركة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

[١] تتجلى أهمية موضوع الانتخابات بأهمية متعلّقها وهو الحكم والولاية، وهما من الأمور الضرورية لأي مجتمع.

[٢] كون أمر الانتخابات مما يهمّ عامّة الناس، حيث يشاركون جميعاً فيها، وتظهر آثارها على المجتمع كله.

[٣] انتقال طريقة الانتخابات من البلاد الغربية للأمة الإسلامية، مما يستدعي دراسةً عميقةً ودقيقةً لها، لمعرفة الحكم الشرعي فيها، وللفصل بين النافع

والضار منها، فهذا الموضوع من المسائل الجديدة التي هي بحاجة للدراسة التأصيلية التفصيلية، التي تتناول الانتخابات استقلالاً، إذ إن كثيراً من الدراسات حولها إنما تتطرق إليها تبعاً لبحث الديمقراطية.

خطة البحث:

وقد قسّمت هذا البحث إلى ستة فصول، تسبقها مقدمة تمهيدية، وتتبعها الخاتمة والتوصيات.

وقد ابتدأت البحث بمقدمة تمهيدية تتضمن تعريف الانتخابات وأنواعها ونشأتها وطرقها.

وأما مادة البحث فهي في ستة فصول، وتحت كلّ فصل عدد من المباحث:

الفصل الأول: تخريج الانتخابات وحكمها شرعاً.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التخريج الشرعي للانتخابات.

المبحث الثاني: حكم الانتخابات.

الفصل الثاني: الأحكام المتعلقة بالمُنتخِب.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم المشاركة في الانتخابات.

المبحث الثاني: مشاركة المرأة في الانتخابات.

المبحث الثالث: مشاركة غير المسلم في الانتخابات.

المبحث الرابع: مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات.

المبحث الخامس: مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات.

المبحث السادس: شروط المنتخِب.

الفصل الثالث: الأحكام المتعلقة بالمُنتخَب (المرشح).

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: ترشيح المرأة.

المبحث الثاني: ترشيح غير المسلم.

المبحث الثالث: ترشيح أهل البدع والأهواء.

المبحث الرابع: طلب الولاية.

المبحث الخامس: ولاية المفضول.

المبحث السادس: ولاية غير المؤهل.

الفصل الرابع: الأحكام المتعلّقة بالمُنتخَب فيه.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الانتخابات الرئاسية.

المبحث الثاني: الانتخابات البرلمانية.

المبحث الثالث: الاستفتاء الشعبي.

المبحث الرابع: الانتخابات الفرعية.

الفصل الخامس: الأحكام المتعلقة بكيفيّة الانتخابات.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إذن الإمام.

المبحث الثاني: تغيير نتائج الانتخابات.

المبحث الثالث: الدعاية الانتخابية.

الفصل السادس: الآثار المترتبة على الانتخابات.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على الانتخابات.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة علي الانتخابات.

الخاتمة: وتحتوى على نتائج البحث، وأهم التوصيات، ثم الفهارس.

هذه هي الخطة التي تضمنت مجمل المادة العلمية لهذه الدراسة، فالحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً على ما يسّر وأعان من إتمام هذا البحث فله الشكر والثناء على نعمه الجسيمة وآلائه العظيمة، وما كان في هذه الدراسة من صواب وحق وخير فمن الله وحده، وأحمد الله عليه، وما كان فيها من خطأ أو خلل أو تقصير فمن نفسي والشيطان، وأنا تائبٌ منه، راجعٌ عنه، شاكرٌ لمن دلّني عليه.

وبعد شكري لأهل المجد والثناء، أشكر كلّ من له فضل عليّ في إتمام هذا البحث من والديّ وزوجي ومشايخي وأصحابي، فلهم جميعاً مني الذكر الحسن، والثناء الجميل، والدعاء الذي أرجو به أن يوفيهم حقّهم.

وأخصّ بالشكر الجزيل، والثناء العطر الجميل، ذاك الأساس الراسخ والصرح العلمي الشامخ المشعّ من جامعة الملك سعود، أعني: قسم الثقافة الإسلامية في كلية التربية، فمني لهذا القسم ولأهل العلم والفضل فيه كل شكر وامتنان وتقدير، وشكرٌ خاص متجدد لمشرف هذه الرسالة فضيلة الشيخ الدكتور: عبد الله بن إبراهيم الناصر على فضله وعلمه وطيب معشره الذي عايشته طيلة فترة هذا فشكر الله له وجزاه عني كل خير.

أسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يتقبّل هذا الجهد، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يجعل فيه البركة والقبول.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فهد بن صالح العجلان

ص. ب: ٥٨٤٦٨

الرمز البريدي ١١٥٩٤

الرياض

Fsalehajlan@hotmail.com

التَّمهيد

في تعريف الانتخابات وأنواعها ونشأتها وطرقها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الانتخابات وأنواعها.

المطلب الثاني: نشأة الانتخابات وتاريخها.

المطلب الثالث: طرق الانتخاب وأساليب تطبيقه.

المطلب الأول

تعريف الانتخابات وأنواعها

لعل من المهم قبل الشروع في بحث الانتخابات وأحكامها أن نتطرّق لتعريف الانتخابات وأنواعها، إذ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره، فنقول وبالله التوفيق:

المقصد الأول: تعريف الانتخابات.

الانتخابات في اللغة: جمع انتخاب، والانتخاب هو الاختيار والانتقاء، فانتخب الشيء أي اختاره، ومنه النخبة من الناس لأنهم منتخبون من الناس منتقون[١].

وأما في الاصطلاح المعاصر: قد عرّفت الانتخابات المعاصرة بعدة تعريفات:

التعريف الأول: اختيار الناخبين لشخص أو أكثر من عدد من المرشحين لتمثيلهم في حكم البلاد[٢].

ويؤخذ على هذا التعريف قوله: (لتمثيلهم في حكم البلاد).

وحكم البلاد إن كان المراد به الرئاسة العامة فقد قَصَر الانتخابات على نوع من أنواعها فقط.

وإن كان المراد به شاملاً لأي ولاية فيها حكم سواءً أكانت رئاسة أم برلماناً أم غير ذلك، فيؤخذ عليه بأن التعبير عن الرئاسة العامة بأنها تمثيل غير دقيق،

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر لابن الأثير٥/٣٠، لسان العرب لابن منظور، مادة نخب، ١/٧٥٢، مختار الصحاح للرازي، مادة نخب، ٢٧١.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو١٠٣.

إذ إن التمثيل يصحّ في المجالس البرلمانية ولا يصح أن يكون في الرئاسة العامة، فالرئاسة العامة لا تكون إلا لشخص واحد ولا يصح أن يكون ممثلاً عمن اختاره من الناخبين دون بقية الناس.

التعريف الثاني: التنظيم القانوني لمبدأ مشروعية ممارسة السلطة باسم الشعب يسمح للناخب بأن يؤيد أو يرفض سياسة ما ويتمخض عنه اختيار النوّاب المكلّفين بتطبيق سياسة معلومة[١].

ويؤخذ على هذا التعريف ثلاثة أمور:

الأول: أنه عرّف الانتخابات بالسبب الذي من أجله قامت عليه الانتخابات وهو قوله (تنظيم قانوني لمبدأ مشروعية ممارسة السلطة باسم الشعب) وهذا غير كافٍ لتصوير حقيقة الانتخابات.

الثاني: أنه صوّر الانتخاب بأن فيه تأييداً أو رفضاً لأمرٍ ما، وهذا هو حقيقة الاستفتاء الشعبي، وليس هو في الانتخابات، إذ الانتخابات تتعلّق بالاختيار بين المرشحين وليس في تأييد أو رفض الأمور.

الثالث: أنه حصر الانتخابات في صورة من صورها وهي الانتخابات البرلمانية.

التعريف الثالث: إجراء قانوني يحدّد نظامه ومكانه في دستور أو برنامج أو لائحة ليختار على مقتضاه شخص أو أكثر لرئاسة مجلس أو نقابة أو ندوة أو لعضويتها ونحو ذلك[٢].

---

(١) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ٨٤.

(٢) تنوير الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد الإمام ٣٣.

ويؤخذ على هذا التعريف: ما فيه من الطول والتفصيل الذي يمكن أن يستعاض عنه بعبارات أقلّ وأكثر شمولية.

كما يؤخذ عليه: أنه ذكر ما في الانتخابات من تحديد لمن يكون المستحق للولاية، لكنه لم يذكر ركناً مهماً من أركان الانتخابات، وهو ما يقوم به الناخبون من التصويت لاختيار مرشحيهم.

التعريف المختار:

من خلال الاستفادة من التعريفات السابقة، يمكن تجنّب ما أخذ عليها لنتوصّل إلى التعريف المختار للانتخابات فنقول:

الانتخابات هي: «طريقة يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون ويتوصّل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها».

شرح التعريف:

فـ**(يختار)**: تعبّر عن ما في الانتخابات من قيام الناخبين بالتصويت والاقتراع.

و**(المواطنون)**: تحديد للانتخاب بأنه محصور في المواطنين الذي يستوطنون البلاد التي يجرى فيها الانتخاب، وليس الانتخاب عامّاً لجميع الناس.

(أو بعضهم): تعبر عن بعض أنواع الانتخابات التي لا يشارك فيها إلا فئة محدّدة من المواطنين كالانتخابات الرئاسية غير المباشرة، وكثير من أنواع الانتخابات الفرعية.

و**(يتوصّل من خلالها)**: أي من خلال اختيار الناس يتمّ التوصل إلى المستحق للولاية بطرق مختلفة.

و**(المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها)**: لتشمل جميع الولايات من رئاسة أو برلمان، وتشمل ما لم يكن من الولايات كالنقابات والشركات.

ومن خلال التعريف يتبين أن الانتخابات المعاصرة تقوم على أربعة أركان:

الركن الأول: (المُنتَخِب أو الناخب) وهو: الشخصُ المؤهلُ للمشاركة في التصويت[١].

الركن الثاني: (المُنتَخَب أو المرشح) وهو: الشخص الذي يأملُ الوصولَ إلى ولايةٍ انتخابيةٍ[٢].

الركن الثالث: (التصويت أو الاقتراع أو الانتخاب) وهو تعبيرٌ عن رأيِّ المواطنِ من خلال مشاركته في الانتخابات، أو في استفتاءٍ عام[٣].

الركن الرابع: (الولاية أو المهمة المنتخب فيها)، وهي الولاية التي يجرى من أجلها الانتخابات لأجل تحديد من يتولى شأنها.

أنواع الانتخابات:

يراد بأنواع الانتخابات هنا: تلك الولايات أو الشؤون التي يجرى عليها الانتخابات، وأشهر هذه الأنواع في الوقت المعاصر هي:

أولاً: الانتخابات الرئاسية:

الرئاسة: مصدر رأس القوم إذا صار فيهم رئيساً أي كبيراً مطاعاً فيهم[٤].

والمراد بالانتخابات الرئاسية: الانتخابات لتسمية واختيار رئيس الدولة[٥].

والانتخابات الرئاسية إما أن تجرى بطريق الاستفتاء المباشر الذي يكون

---

(١) انظر: المعجم الدستوري لأولفيه درهاميل ١١٦٩.

(٢) انظر: المعجم الدستوري لأولفيه درهاميل ١٠٥٤.

(٣) موسوعة العلوم السياسة لمحمود ربيع وإسماعيل صبري ٥٤٨.

(٤) انظر: المطلع للبعلي٣٧٨، النهاية في غريب الأثر ١٧/٢.

(٥) انظر: المعجم الدستوري لاوليفيه درهاميل ١٧٨.

اختيار الرئيس فيها راجعاً إلى الشعب مباشرة، فيصوّت الناس للمرشحين على الرئاسة، ويفوز بالرئاسة من حاز أغلبية الأصوات، وإما أن تجرى بطريق غير مباشر بأن يختار الناس من يمثلهم من الناخبين الذين هم من يصوّت في اختيار الحاكم كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية[١].

ثانياً: الانتخابات البرلمانية:

أصل لفظة برلمان اسم لمداولة الملوك مع الرعية، ثم أطلق على الاجتماع الذي تتم فيه تلك المداولة، وأخيراً صار علماً لدار التشريع التي يجتمع فيها ممثلو الأمة فيشرّعون ويقنّنون، فانتقلت مباشرة سلطة الحكم من الملك إلى البرلمان[٢].

والبرلمان قائم على فكرة النيابة فلا بد أن يكون البرلمان منتخباً من قبل الشعب يباشر سلطة حقيقية ولمدة مؤقتة؛ يمثل فيها الشعب بأكمله فلا يمثل دائرته فقط، ويكون مستقلاً عن هيئة الناخبين في فترة حكمه فلا يحلّ لهم المشاركة معه في اتخاذ القرار[٣].

والمراد بالانتخابات البرلمانية: الانتخابُ لمجموعةِ المجالسِ التشريعيةِ في بلدٍ ما[٤].

---

(١) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ١٧٤.

(٢) انظر: الطريق إلى البرلمان لإسماعيل الأزهري ١٢.

(٣) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ٦٨-٧٤، الأنظمة السياسية المعاصرة ليحي الجمل ١٦٣.

(٤) انظر: موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية لعامر رشيد ٢٣٩، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة: هيثم اللمع ١١٣.

فالناس يختارون من ينوب عنهم في تولي شؤون الحكم فترة محدودة ليتولى فيها اختصاصاً تشريعياً في سنّ القوانين، واختصاصاً مالياً في الموافقة على الميزانية، واختصاصاً سياسياً في مراقبة الحكومة[١].

ثالثاً: الاستفتاء الشعبي:

الاستفتاء في اللغة: طلب الفتيا، ويراد بالفتيا الإبانة، يقال أفتاه في الأمر أي أبانه له[٢].

وقيل: معنى الفتيا إجابة السؤال[٣].

غير أن المعنى الثاني داخلٌ في المعنى الأول، فإجابة المفتي لسؤال من أفتاه داخلٌ في معنى الإبانة، فالمستفتي يطلب من المفتي أن يبين له الأمر ويوضحه.

وأما الشعب في اللغة: فهو القبيلة المتشعبة من حيّ واحد[٤].

والشعب في الاصطلاح المعاصر يطلق على السكّان الذين يقطنون في دولة واحدة، على اختلاف أصولهم وأديانهم[٥].

ويراد بالاستفتاء الشعبي: عرض موضوع من الموضوعات على الشعب لمعرفة رأيهم بالموافقة أو الرفض[٦].

---

(١) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٤٤-٣٤٥.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة فتا، ١٥/ ١٤٧.

(٣) انظر: النهاية في غريب الأثر ٣/٤١١.

(٤) انظر: التعاريف للمناوي ٤٣٠.

(٥) انظر: موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية لعامر رشيد ٨٣٩.

(٦) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٠-١١، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٥.

والاستفتاء الشعبي ليس داخلاً في الانتخابات، وإنما أضيف هنا لقرب مفهومه من مفهوم الانتخابات، حيث يرجع فيه إلى اختيار الناس كالانتخابات[١].

رابعاً: الانتخابات البلدية:

والمراد بها: إدلاء الناخبين بأصواتهم لاختيار الأعضاء المراد انتخابهم لعضوية المجالس البلدية[٢].

ويراد بالمجلس البلدي: ذلك المجلس الذي تشتمل اختصاصاته ووظائفه على العناية بأمر البلدة ونظافتها وما يتبع ذلك من إنشاء الحدائق والمتنزهات، وتشتمل وظيفته على متابعة شؤون البيع والشراء ومراقبة البضائع وتحديد الأسعار وتشتمل صلاحيته على متابعة الأملاك الخاصة والعامة ومنع أي تعدي يطرأ عليها[٣].

وهي وإن لم تكن سياسية في الدرجة الأولى، إلا أنها تقرّب المواطنين من سلطة اتخاذ القرار، وتتميز بأن الناخبين في هذه الانتخابات أقدر على معرفة المرشحين من غيرها من أنواع الانتخابات نظراً لطبيعة المجالس البلدية التي تمسّ حاجات الناس وتتم في نطاقٍ ضيق يجعل الناخبين أقدر على معرفة مرشحيهم[٤].

---

(١) سيأتي بيان الفرق بين الانتخابات والاستفتاء الشعبي في مبحث الاستفتاء الشعبي انظر: ص٣٦٢.

(٢) انظر: الانتخابات البلدية لعلي المزايدة ٤٠.

(٣) انظر: الانتخابات البلدية لعلي المزايدة ٤٦-٤٧.

(٤) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ١٨٨.

المطلب الثاني

نشأة الانتخابات وتاريخها

المقصد الأول: نشأة الانتخابات وتاريخها في الأنظمة الديمقراطية:

لم تكن الأنظمة الديمقراطية القديمة تعمل بالانتخابات إلا بشكل ضيق ومحدود، نظراً لأن تلك الأنظمة كانت تعمل بمبدأ الديمقراطية المباشرة التي تجعل أفراد الشعب يشاركون في الحكم مباشرة من غير نوّاب ولا وسطاء، وذلك بأن يجتمع الناس المخوّل لهم اتخاذ القرار بصفة دورية في مكان محدد ليسنّوا القوانين ويحددوا النشاط السياسي للبلد، ولم يكن ثمّ حاجة للانتخاب لأن الشعب يباشر السلطة بنفسه من غير تمثيل، ومن يباشر السلطة من الناس هم المواطنون الأحرار وهم قلة من الشعب ممن سمح لهم النظام بمباشرة السلطة وحرم منها النساء والعبيد وجميع الأجانب، غير أن تطور الحياة واتساع المدن، جعل تطبيق الديمقراطية المباشرة أمراً عسيراً، فلجأت الأنظمة الديمقراطية حينها إلى الديمقراطية غير المباشرة وإلى الحكومات التمثيلية التي يختار الناس فيها من يمثلهم في مباشرة شؤون الحكم، فتكون مباشرة الحكم فيها للناس بصورة غير مباشرة عن طريق ممثليهم، وأول دولة طبقت النظام التمثيلي النيابي هي انجلترا، وكان الانتخاب المطبق آنذاك هو الانتخاب بالأغلبية الذي يفوز فيه المرشح حين يكون أكثر المرشحين جمعاً للأصوات ولو لم يفز بأغلبية أصوات الشعب، وهذا النظام الانتخابي هو أقدم النظم الانتخابية إذ يرجع تاريخه لعام١٢٦٥م، وكان الانتخاب بالأغلبية على دورين هو السائد في أوروبا طيلة

تلك المرحلة حتى عام ١٩١٤م[1].

وكانت الانتخابات في ذلك الزمان تأخذ بنظام الاقتراع المقيد الذي يحصر التصويت فيه على من يملك قدراً معيناً من المال، فلا يسمح بالتصويت إلا للفئة الموسرة القادرة على دفع الضريبة، ويمنع من عداها من المشاركة، وسبب أخذهم بهذا استنادهم إلى أن من يملك مالاً وثروة يكون أكثر ارتباطاً بوطنه، وأكثر تحملاً لقرارات الحكومة، فكان من العدالة أن يحصر حق الانتخاب فيهم[2].

وكذا كانت توضع القيود والضوابط التي يراد بها تقييد مشاركة الشعب حتى لا تأتي النتائج على خلاف ما تريد السلطة الحاكمة[3].

غير أن الأخذ بالحكومات النيابية التمثيلية لم يكن أمراً عاماً، وإنما بدأ انتشاره في الأنظمة الديمقراطية في القرن الثامن عشر الميلادي، وازداد انتشاراً في القرن التاسع عشر الميلادي ثم أصبح مع نهاية النصف الأول من القرن العشرين ظاهرة عامة في جميع الأنظمة الديمقراطية[4].

كما أن المرأة لم تكن تشارك في الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية القديمة،

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٨٨ و ١٠٢، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٥٣ و ٢٥٧، الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ١٤- ١٥، محاضرات في الديمقراطية لفيصل الشطناوي ٤.

(٢) انظر: الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ١٣٠-١٣١، الانتخابات والأحزاب والديمقراطية لنظام بركات ضمن كتاب الأنظمة الانتخابية المعاصرة ٤١.

(٣) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ٣٧.

(٤) انظر: الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ١٦-١٧.

وأول مشاركة لها كانت في إحدى ولايات الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٨٨٠م ثم عمم على جميع الولايات الأمريكية في عام ١٩٢٠م، كما شاركت في بريطانيا في عام ١٩٢٨م، وشاركت في فرنسا في عام ١٩٤٤م[١].

وقد أخذت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة بالديمقراطية غير المباشرة، وتركت الديمقراطية المباشرة فما عادت موجودة إلا في نطاق ضيق في بعض المقاطعات السويسرية، كذلك أخذت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة بالانتخاب العام الذي لا يشترط في الناخب قدراً من العلم ولا المال، غير أنه لا يزال ثمة قيود مختلفة تضعها بعض الدول لتحقيق أهدافٍ سياسية يراد بها منع بعض الفئات من المشاركة لئلا تحقق ما تريد، كما وضعت ايرلندا من القيود ما يضيق مشاركة الطائفة الكاثوليكية، وكذا وضعت الولايات المتحدة الأمريكية ما يقيد من مشاركة السود[٢].

ثم بعد ذلك لجأت الدول الديمقراطية المعاصرة إلى الأخذ بنظام الديمقراطية شبه المباشرة، والتي تعمل بالديمقراطية غير المباشرة، مع إعطاء الشعب فرصة المشاركة في الحكم من خلال الاستفتاء الشعبي العام الذي يخوّل للشعب التصويت على بعض الموضوعات لتأييدها أو رفضها، وقد عملوا بالاستفتاء ليمكنوا المواطن من المشاركة التي حرم منها بسبب الأخذ بالديمقراطية غير المباشرة، وليجمعوا بين ما أملته الضرورة من الأخذ بالنظام النيابي، وما تدعو إليه الديمقراطية من حكم الشعب[٣].

---

(١) انظر: الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ١٦١-١٦٢.

(٢) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ٣٧ و٤٤، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٥٤.

(٣) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٢٣-٢٤.

المقصد الثاني: تاريخ الانتخابات في الحكم الإسلامي:

إن الانتخابات بطريقتها المعاصرة طريقة مستفادة من الأنظمة الغربية، ومن يريد معرفة وجود مثل هذه الانتخابات أو قريباً منها في التاريخ الإسلامي فلا بد له من دراسة الوقائع والشواهد القريبة من الانتخابات مما وقع في التاريخ الإسلامي ليحكم بعدها على أوجه الاتفاق والافتراق بين الانتخابات المعاصرة وبين ما كان موجوداً في التاريخ الإسلامي.

ويمكن أن نحصر الوقائع التاريخية في الحكم الإسلامي مما يشابه الانتخابات فيما يلي:

أولاً: في عهد النبي ﷺ:

فمن الوقائع التي يمكن أن تدرج هنا:

١- بيعة النقباء حين بايع الأنصارُ النبي ﷺ في العقبة، فقال لهم الرسول ﷺ: «أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم»[1].

٢- عرفاء وفد هوازن، ذلك أن وفد هوازن جاء إلى النبي ﷺ مسلماً مبايعاً، وطلب من النبي ﷺ أن يرجع إليهم أموالهم فاستأذن النبي ﷺ الناسَ في ذلك، فأشاروا بالرضا، فلم يكتف بذلك، وقال: «إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم»[2].

وعلاقة هاتين الواقعتين بالانتخابات ما فيهما من الرجوع إلى الناس في اختيار من ينوب عنهم.

---

(١) أخرجه أحمد ٤٦١/٣، والطبراني في المعجم الكبير ٨٩/١٩، وابن أبي شيبة في مصنفه ٤٤٤/٧، وصححه الحاكم كما في مستدركه ٢٨٢/٣، وانظر: تاريخ الطبري ص٣٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز، برقم (٢٣٠٧ و ٢٣٠٨).

ثانيا: في عهد الخلفاء الراشدين:

فمن الوقائع التي يمكن أن تدرج هنا:

١- البيعة العامة التي كانت تعقد لكل خليفة، حيث يقوم كلُّ خليفة في المسجد ثم يبايعه الناس(١).

ووجه دخوله هنا: مشاركة الناس في بيعة الخليفة.

٢- مشورة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه للناس لأجل تعيين الخليفة؛ حيث مكث عبد الرحمن بن عوف ثلاثة أياماً يشاور الناس حتى استقرّ اختياره على عثمان رضي الله عنه وقال: رأيت الناس لا يعدلون بعثمان(٢).

ووجه دخولها هنا: أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه رجع إلى الناس ليعرف من يختارون، واختار عثمان لأن الناس يرضونه أكثر من علي، مما يدلّ على اعتبار رضا الناس واختيارهم في أمر الولاية.

٣- اختيار علي رضي الله عنه، حيث رفض أن تكون بيعته بيعةً خاصّة، وقام في المسجد فتسابق الناس لبيعته(٣).

ووجه دخولها هنا: أن الناس شاركوا في انعقاد البيعة للحاكم.

٤- قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما بلغه أن بعض الناس يقول إن مات عمر بايعت فلاناً، فنهاهم عن هذا وقال: «من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابعه تغرة أن يقتلا»(٤).

---

(١) انظر: تاريخ الطبري٤٨٧-٤٨٨، ٥٦٣، ٧٩١، وانظر: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت برقم (٦٨٣٠).

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس برقم (٦٧٨١).

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٧٩٠-٧٩١.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت، برقم (٦٨٣٠).

ووجه قربه من الانتخابات ليدخل في ضمن الوقائع: أن عمر نهى عن قيام الخلافة من غير مشورةٍ من المسلمين، والانتخابات من طرق الرجوع إلى المسلمين.

ثالثاً: ما بعد عصر الخلفاء الراشدين:

وذلك مثل الرجوع إلى الناس في عزل الولاة، أو تعيينهم:

ومن الوقائع في هذا[١]:

١- أن معاوية رضي الله عنه كان قد ولّى عبيد الله بن زياد[٢] على البصرة، ثم إنه وفد على معاوية ومعه أشراف الناس فأثنوا على عبيد الله بن زياد خيراً، إلا الأحنف بن قيس[٣] فعزله معاوية لأجل ذلك، وقال: اطلبوا والياً ترضونه[٤].

---

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ لظافر القاسمي ٤٩١-٤٩٣.

(٢) هو عبيد الله بن زياد بن أبيه، كان أمير العراق في أوّل عصر الدولة الأموية، وأمه مرجانة من بنات ملوك الفرس، كان سفيهاً سفاكاً للدماء، أنكر عليه بعض الصحابة تساهله بالدماء، وهو الذي قتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، فكرهه الناس، وجرت له بسبب ذلك خطوب وأحداث، وانتهى أمره بمقتله على يد المختار بن أبي عبيد الثقفي في سنة ٦٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/٣٤٥-٣٤٩.

(٣) هو أبو بحر الأحنف (واسمه الضحاك) بن قيس بن حصين التميمي، الأمير الكبير، والعالم النبيل، كان مضرب المثل في الحلم، أسلم في حياة النبي ﷺ ووفد على عمر رضي الله عنه فحدث عنه وعن جمع من الصحابة، توفي في الكوفة في عام ٦٧هـ وقيل ٧١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي٤/ ٨٦-٩٦.

(٤) انظر: تاريخ الطبري ٩٦٢.

٢- طلب عبيد الله بن زياد من أهل الكوفة أن يختاروا رجلاً ليبايعوه ويبايعه معهم، وذلك بعد وفاة يزيد بن معاوية[1] فاختاروه أميراً عليهم[2].

٣- أن عمر بن هبيرة[3] أوصى واليه على خراسان بأن يحرص على أن يكون تحديد عمّاله من قبل الناس، وقال له: عليك بعمّال العذر، قال: وما عمّال العذر؟ قال: مر أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم، فإذا اختاروا رجلاً فولّه، فإن كان خيراً كان لك، وإن كان شرّاً كان لهم دونك، وكنتَ معذوراً[4].

وبعد عرض مثل هذه الوقائع المقاربة للانتخابات المعاصرة يمكن تحديد العلاقة بين الانتخابات المعاصرة، وبين تلك الوقائع، لنستخرج بعدها الجذر التاريخي للانتخابات المعاصرة في التاريخ الإسلامي، فمن خلال تلك الوقائع يتبين ما يلي:

أولاً: أن ما تتضمنه الانتخابات من ضرورة قيام البيعة على الاختيار والرضا أمرٌ متقرر شرعاً، حيث إن البيعة في الإسلام لا تكون إلا على اختيار، وبيعة الخلفاء الراشدين كانت كلّها بيعة عن رضا واختيار.

---

(١) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية، يكنى أبا خالد، ولد سنة ٢٦هـ، بويع له بالخلافة بعد وفاة أبيه معاوية ﷺ، وجرت له في خلافته مقتل الحسين بن علي، ووقعة الحرّة، فكانت سبباً في بغض الناس له وخروج غير واحد عليه، توفي في دمشق سنة ٦٤هـ، انظر: المنتظم لابن الجوزي٥/٣٢٢، فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي ٢/٦٤١.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ١٠٣١-١٠٣٢.

(٣) هو أبو المثنى عمر بن هبيرة بن معاوية بن سكين الفزاري الشامي، أمير العراقين، ووالد أميرها يزيد، كان نائباً ليزيد بن عبد الملك، ثم عزله هشام بن عبد الملك توفي سنة ١٠٧هـ انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٥٦٢.

(٤) انظر: تاريخ الطبري ١٣١٨.

ثانياً: الرجوع إلى عامة الناس للبيعة والطاعة أمرٌ متقرر شرعاً، فلا بد من مبايعة الناس لإمامهم ويلزمهم بسبب هذه البيعة أحكام وواجبات.

غير أن ثمة فروق بين الانتخابات المعاصرة وبين ما كان موجوداً في تاريخ الإسلامي يجعل أمر الانتخابات أمراً جديداً ونازلة فقهية، فمن ذلك:

١- الرجوع إلى عامة الناس في اختيار الرئيس، حيث تقوم الانتخابات الرئاسية المعاصرة على الرجوع إلى كافة المواطنين ليختاروا الرئيس ويحددوا من يريدون، وهو أمر لم يكن موجوداً في التاريخ الإسلامي، وما كان موجوداً هو اختيار أهل الحلّ والعقد للخليفة ثم مبايعة الناس له كما حصل في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، أو مشاركة الناس في اختيار الخليفة مباشرة من غير أن يكون لهم اختيار له أو تحديد كما في بيعة علي رضي الله عنه.

٢- إعطاء كلّ مواطن صوتاً واحداً محدداً، وحساب تلك الأصوات لاستخراج الرئيس من خلال أغلبية هذه الأصوات، فهذه الصورة لم تكن موجودة بهذه الطريقة، فالبيعة العامة كانت تتمّ برضا الناس ومبايعتهم، والبيعة الخاصة من أهل الحل والعقد كانت تتم بمداولة الرأي والحوار من غير حساب أصوات بمثل هذا، غير أنه وجد في كلام الفقهاء ما يفهم منه تقديم رأي الأغلبية على رأي غيرهم[1]، لكن هذا محصور في أهل الحل والعقد وليس عاماً كما في الانتخابات المعاصرة.

---

(١) حيث نصّ أبو يعلى الفرّاء على أن الاختيار حق لجميع أهل الحلّ والعقد، وتنعقد ببيعة جمهورهم، مما يدلّ على أن رأي الجمهور مقدمٌ على رأي غيرهم، انظر: الأحكام السلطانية ٢٣ و ٢٦. وانظر: إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة لابن المبرّد ٥٧و٦٠.

٣- وجود مرشحين آخرين يتنافسون على البيعة ليختارهم الناس، حيث إن الرجوع إلى الناس في التاريخ الإسلامي لم يكن لأجل تمييز المرشحين، بل كان لمبايعة من اختاره أهل الحلّ والعقد أو المشاركة في بيعة شخص محدّد.

فتعليق تحديد الخليفة بمن يختاره عامة الناس، وجعل أصوات الناس عددية يستخرج منها الحاكم، ووجود مرشحين يتنافسون على الإمارة ليقطع الناس تنازعهم.

هذه المسائل الثلاث هي المسائل النازلة والجديدة في الانتخابات.

وأما الإجراءات الشكلية والتنظيمية التي تجرى بها الانتخابات كطريقة تقسيم الدوائر الانتخابية، أو كيفية الانتخاب والترشيح، أو ما يتعلق بكيفية الدعاية الانتخابية، فهي وإن لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي إلا أنها لا تعد نازلة ولا حكماً جديداً، لأنها من الأمور الإجرائية غير المؤثرة.

* * *

المطلب الثالث

طرق الانتخاب وأساليب تطبيقه

للانتخابات في الأنظمة المعاصرة طرق وأشكال عديدة، يلجأ كلّ نظام لاختيار الطريقة التي يراها محققة لمصلحته، وهذه الطرق متعددة ومختلفة، ويمكن عدّ بعض هذه الطرق الانتخابية فيما يلي:

أولاً: الانتخاب العام والمقيد:

ويراد بالانتخاب العام: الاقتراع الذي يجعل حق التصويت لجميع المواطنين من غير تقييد بشروط، وأما الانتخاب المقيد فهو الاقتراع الذي يشترط لمن يمارس حق التصويت شروطاً متعلقة بالنصاب المالي أو التعليمي[١].

فالاقتراع العام يخوّل لكل مواطن بلغ سن الرشد السياسي أن يمارس الانتخاب، وسن الرشد السياسي يتوافق مع سن الرشد المدني، إلا في بعض الحالات التي يكون فيها سن الرشد السياسي أعلى أو أقل من سن الرشد المدني وإن كان الأغلب في العصر الحاضر أن يكون سن الرشد المدني أعلى من سن الرشد السياسي[٢].

وأما الاقتراع المقيد: فهو الذي تستخدم فيه معايير الثروة أو القوة العقلية لمن يمارس حق التصويت فيكون الاقتراع مقيدا بنصاب مالي تبعاً للضريبة التي يدفعها المواطن كلّ سنة فلا يكون ناخباً إلا من يدفع الحدّ الأدنى من الضريبة التي تحددها الدولة[٣].

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ١٧، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت عبد الوهاب ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف١٩-٢٤.

(٣) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف٣٢.

ومن الأمور المنافية للاقتراع العام أن يكون للشخص أكثر من صوت، إما بأن يعطى أحقية التصويت في أكثر من دائرة انتخابية ويسمى هذا بالصوت المتعدد، أو يعطى لصوته قيمة أكبر من صوت غيره ويسمى هذا بتعدد الأصوات، وقد كان إعطاء الصوت قيمة أكبر لحملة الشهادات العليا أمراً معمولاً به سابقاً ثم عدل به بعد ذلك فلم يعد مطبقاً حالياً وحلّ محله التصويت العائلي بأن يعطى صاحب العائلة صوتاً أكبر من صوت الأعزب[١].

والاقتراع العام لا يتعارض مع اشتراط الجنسية أو سن الرشد أو العقل أو الأهلية الأدبية في السلامة من الجرائم الماسة بالشرف ونحو ذلك[٢].

ثانيا: الانتخاب المباشر وغير المباشر:

يراد بالانتخاب المباشر: الانتخاب الذي يختار فيه الناخبون ممثليهم بغير واسطة.

والانتخاب غير المباشر: هو الانتخاب الذي يختار فيه الناس أشخاصاً يمثلونهم ليكون بيدهم اختيار من يرونه مناسباً.

فالانتخاب المباشر يكون على درجة واحدة يختار الناس فيه مباشرة من يتولى أمورهم، وأما الانتخاب غير المباشر فيكون على درجتين أو أكثر، فيختار الناس في الدرجة الأولى من يختار لهم الحاكم أو النوّاب ويكون اختيارهم هو

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف٢٥، الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ١٦٩-١٧٠.

(٢) انظر: الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٨١-٢٨٢، النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ٤١-٤٥، الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٥٥-٩٠.

الدرجة الثانية للانتخاب وقد يكون بعد هذا الانتخاب انتخاب آخر ليكون درجة ثالثة وهكذا[١].

ثالثا: الانتخاب الفردي والجماعي:

والمراد بالانتخاب الفردي: هو الانتخاب الذي يحقّ فيه لكلّ فرد أن يعبر عن رأيه ليختار من يريد.

وأما الانتخاب الجماعي: فهو الانتخاب الذي يكون لكل جماعة من الجماعات التي يتكون منها المجتمع.

فأصحاب الانتخاب الفردي يرون أن الهدف من الاقتراع هو تمكين كل فرد من أفراد المجتمع من التعبير عن رأيه بوصفه فرداً ومستقلاً، وهو الاقتراع الذي يضمن المساواة الحقيقة بين المواطنين.

وأصحاب الانتخاب الجماعي يرون أنه لا يصح أن يحصر الاقتراع في طريقة واحدة، بل من الوسائل النافعة أن يعمل بالطريقة الجماعية لأن الفرد لا يكون بمفرده في المجامع، بل هو يتشكل في جماعات داخل المجتمع، فيتم من خلال ذلك تقسيم المجتمع إلى جماعات وهيئات بحسب مهنهم وحرفهم فتكون هيئة للمهندسين وثانية للفلاحين وغير ذلك ولا حاجة مع هذا لتقسيم البلاد جغرافياً[٢].

رابعا: الانتخاب السري والعلني:

السرية والعلنية ذات معانٍ واضحة، فالانتخاب العلني: هو التصويت الذي

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف٤١-٤٢، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٨٩-٢٩١.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٥١ -٥٣.

يكون علنياً يظهر الناخب من يختار، والتصويت السري: هو الذي لا يعلم أحد عن المرشح الذي اختاره الناخب.

وبعض القانونيين يميلون إلى القول بالتصويت العلني بناءً على أن إعلان أصحاب الفكر والعلم لمن يختارون يكون فيه دعوة للناس لأن يقتدوا بهم في اختيار الأكفاء، ويتعلموا منهم كيفية تقييم الأشخاص والأفكار، غير أن التصويت العلني لم يعد له ظهور في العصر الحاضر ومالت الكفة إلى التصويت السري لأن إلزام الناس بالتصويت العلني فيه مفاسد عديدة قد يضطر كثير من الناس بسببها إلى ترك التصويت لما يسببه إعلان التصويت من حرج أو ضرر أو خشية التعرّض لمشاكل مع المرشحين الآخرين.

وأما التصويت في المجالس البرلمانية فهو على عكس الانتخابات، فلا بد لتصويت أعضاء المجالس البرلمانية أن يكون علنيا إلا في حالات خاصة، لأن علنية التصويت في المجالس البرلمانية يتيح للناخبين مراقبة نشاط نوّابهم ومراقبة أعمالهم(١).

خامساً: الانتخاب الاختياري والإجباري:

والمراد بالانتخاب الاختياري: هو الذي يكون فيه الناخب حرّا في الإدلاء بصوته أو ترك التصويت، وأما الإجباري: فهو ما يكون فيه الناخب ملزماً بالتوجه لصناديق الاقتراع ليدلي بصوته.

فالقائلون بإلزامية الانتخاب يستندون إلى أن الانتخاب وظيفة يجب على الناخب أن يقوم بها لوطنه، فهو حق عليه لا له.

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٦٤-٦٦، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت عبد الوهاب ٢٨٦.

والقائلون باختيارية الانتخاب يرون أن التصويت حق للمواطن فله أن يمارس حقه وله أن يتركه.

وقد لجأت كثير من الأنظمة المعاصرة إلى القول بإلزامية الانتخاب دفعاً لإشكالية كثرة التغيب عن الانتخاب[١].

سادسا: الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة:

الانتخاب الفردي: هو الانتخاب الذي يختار فيه الناخب فرداً واحداً من المرشحين في دائرته الانتخابية.

والانتخاب بالقائمة: هو الانتخاب الذي يقوم فيه الناخب باختيار قائمة تضمّ أكثر من فرد من القوائم المرشحة في الدائرة الانتخابية.

فإن كان الناخب لا يقدر أن يغير شيئاً من الأسماء المدرجة في القائمة فهي القائمة المغلقة.

وإن كان الناخب يقدر أن يختار من أسماء القائمة ما يريد ويزيد عليها من القوائم الأخرى فهي القائمة المفتوحة.

وفي الانتخاب الفردي تقسم البلاد فيه إلى دوائر انتخابية صغيرة نسبياً لأن الناخب سيختار واحداً فقط، فلا بد أن يكون هذا الممثل عن دائرة صغيرة نسبياً، وإن كان الانتخاب بالقائمة فتكون الدوائر الانتخابية كبيرة[٢].

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٦٨-٦٩، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٨٥.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٨١، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٩١-٢٩٢، الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ٥٣-٥٨.

فالانتخاب الفردي يتميز بأن الناخب يكون أقدر على معرفة المرشحين نظراً لصغر الدائرة الانتخابية، وبالتالي يعرف الناخب في الغالب الأشخاص الذين يرشحهم بخلاف الانتخاب بالقائمة والذي تكون فيه الدائرة واسعة.

والانتخاب بالقائمة يتميز بأن الناخب يكون له صلاحية أكبر من جهة أنه يعطى صلاحية اختيار أكثر من مرشح[1].

سابعا: الانتخاب بالأغلبية والتمثيل النسبي:

والانتخاب بالأغلبية: هو الانتخاب الذي يفوز فيه من حاز على أكبر عدد من أصوات الناخبين.

والانتخاب بالأغلبية يكون على دور أو دورين.

فالانتخاب بالأغلبية على دور واحد يعتبر المرشح فيه ناجحاً في الانتخابات إذا حصل على أكبر عدد من أصوات الناخبين بالمقارنة مع أصوات منافسيه، فالفائز هو من يكون أكثر المرشحين أصواتاً وإن لم يحز على أغلبية أصوات الناخبين، فلو حصل المرشح على نسبة ٤٠٪ ونال منافِسَين له كل منهما على ٣٠٪ فإن الأول يكون هو الفائز في الانتخابات وإن لم يكن في الواقع قد حاز على أغلبية أصوات الناخبين.

والانتخاب بالأغلبية على دورين هو الذي يتيح إعادة الانتخاب مرة أخرى للمرشحين الذين فازوا في الدورة الأولى ليتحدد من يحوز على أغلبية أصوات الناس، فلا يترشح في هذه الدورة إلا من كان مرشحاً في الدورة الأولى وحاز على نسبة تؤهله لدخول الدورة الثانية[2].

---

(١) انظر: الاقتراع السياسي لمنذر الشاوي ٥٣ و ٥٨.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٨٨-٨٩.

والتمثيل النسبي: هو الذي يضمن لكل قائمة أو حزب عدداً من المقاعد تتناسب مع نسبة الأصوات التي حصل عليها، فإذا حاز على ربع الأصوات نال ربع المقاعد، ومن حاز على نصف الأصوات نال نصف المقاعد وهكذا، وثمة طرق متعددة في كيفية الحساب الدقيق لكيفية حساب هذه الأصوات لتكون متناسبة مع المقاعد المخصصة في البرلمان(١).

ثامناً: الانتخاب الشامل وانتخاب الدوائر:

والانتخاب الشامل: هو الذي تصبح الدولة فيه دائرة واحدة كانتخاب رئيس الدولة.

وانتخاب الدوائر: هو الذي يرشح فيه عددٌ من الأشخاص عن كل دائرة ليكون ممثلاً لهم في البرلمان(٢).

هذه بعض أشكال وطرق وأساليب الانتخاب في الأنظمة المعاصرة، ولكلّ نظام طريقته ومسلكه في اختيار طريقة الانتخاب، فالأنظمة الديمقراطية المعاصرة وإن اتفقت في الأخذ بمفهوم الانتخابات إلا أنها تختلف كثيراً في طريقة تطبيقه، وفي الإجراء الذي تسلكه لأجل تنفيذه، وليس من حدود دراستي في هذا البحث أن أتطرّق لهذه الطرق أو أعقد مقارنة بينها أو أميز إيجابياتها وسلبياتها، بل سأكتفي بعرضها إجمالاً هنا، وسأتناول بالبحث الشرعي للطرق والأساليب التي يتعلّق بها حكم شرعي كما هو

---

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ١١١-١١٩، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٩٦-٢٩٩.

(٢) انظر: الانتخابات والأحزاب الديمقراطية لنظام بركات ٤٣.

الحال في انتخاب المرأة أو جعل المشاركة عامة لكل المواطنين أو الدعاية الانتخابية ونحو ذلك.



تخريج الانتخابات وحكمها شرعاً

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التخريج الشرعي للانتخابات.

المبحث الثاني: حكم الانتخابات.



المبحث الأول

التخريج الشرعي للانتخابات

من المهم في بداية بحث موضوع الانتخابات أن يتم تحرير القول في التخريج الشرعي والقانوني للانتخاب، إذ التصور الدقيق لحالة الانتخاب يساعد على معرفة الحكم الشرعي لها وللأحكام المتعلقة بها، كما يحتاج موضوع الانتخابات إلى عقد المقارنة بينها وبين المعاني الشرعية القريبة منها بحيث يتعرّف من خلالها على أوجه الاتفاق والافتراق بينها وبين الانتخابات.

وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تخريج الانتخابات شرعاً.

المطلب الثاني: علاقة الانتخابات بالبيعة.

المطلب الثالث: علاقة الانتخابات بالشورى.

المطلب الأول

تخريج الانتخاب شرعاً

بما أن الانتخابات المعاصرة من الأمور الأساسية لدى الأنظمة الديمقراطية المعاصرة فلقد بحث القانونيون التكييف القانوني لعملية الانتخاب، وفيما يلي عرض للتكييف القانوني للانتخاب، ثم يتبعه التخريج الشرعي.

المقصد الأول: التكييف القانوني للانتخاب:

قد اختلف القانونيون في التوصيف القانوني لعملية الانتخاب، وفي تحديد حقيقة الانتخاب، فتنازعوا في ذلك إلى عدة مذاهب ونظريات، من أهمها:

المذهب الأول: أن الانتخاب حق من الحقوق الشخصية والأساسية لكل مواطن، فهو حق طبيعي لكل إنسان بصفته إنساناً، وهذا التفسير مبني على نظرية السيادة الشعبية التي تقوم على فكرة توزيع السيادة على جميع المواطنين[١].

المذهب الثاني: أن الانتخاب وظيفة عامة واجبة على المواطن، فالمنتخب يقوم بوظيفة معينة لا بصفته الشخصية وإنما باعتباره عضواً من أعضاء الأمة، وهذه النظرية مبنية على أن السيادة هي لمجموع الأمة[٢].

وثمرة الخلاف بين القانونين في هذا التوصيف أن من يرى الانتخاب حقاً من الحقوق الأساسية لكل مواطن لا يجيز للسلطة أن تمنع أحداً من ممارسة حقه

---

(١) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٢٩، الوجيز في نظام الانتخابات لمحمد غزوي ١٧٨.

(٢) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٣٢.

الانتخابي بدعوى المصلحة العامة لأن الانتخاب حق من حقوقه فلا يجوز التعدي عليه إلا في الحدود الاستثنائية الضرورية، وأما من يأخذ بالنظرية الثانية فإنه يجيز للسلطة أن تمنع بعض المواطنين من ممارسة الانتخاب وتضع ما تراه مناسباً من الشروط لمن يملك حق التصويت في الانتخابات[١].

وقد حاول بعض القانونيين أن يجمع بين النظريتين فجعل الانتخاب حقاً فردياً، ووظيفة عامة، فهو حق شخصي للمواطن، وفي نفس الوقت وظيفة عامة فهو حين يمارس حقه في الانتخاب إنما يمارس واجباً قانونياً ووظيفة عامة فهو لا يعمل لحسابه بل يصوت للمجتمع وللمصلحة العامة[٢].

وعلى كل حالٍ فهذه الاختلاف القانوني لا ثمرة له في الحكم الشرعي على الانتخابات وما يتعلق بها، لاختلاف المرجعية التي يستند إليها القانوني عن المرجعية التي يستند إليها الفقيه، فالخلاف القانوني مبني على الأخذ بمبادئ الديمقراطية، ونظر الفقيه في هذه القضية سيكون بحسب موافقتها للأصول الشرعية أو تعارضها معه.

فالقول بجواز الانتخاب أو منعه أو أفضليته لا يمكن أن يكون مستنداً إلى كون الانتخاب حقاً لكل مواطن، أو لأجل أنه وظيفة عامة، بل مردّ ذلك إلى الأدلة الشرعية والقواعد الكلية.

---

(١) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٣١-٣٢، الوجيز في نظام الانتخابات لمحمد غزوي ١٨-١٩.

(٢) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٣٥، الوجيز في نظام الانتخابات لمحمد غزوي ١٩-٢٠.

ومع ذلك: فالقول بأن الانتخاب حق من الحقوق الأساسية لكل مواطن أبعد القولين عن الحكم الشرعي، إذ القول بأنه حق يلزم منه وجوب الانتخابات في كل مجالاتها ولكل الناس وهو ما لا يمكن أن يكون قولاً لأحد.

المقصد الثاني: التخريج الشرعي للانتخاب:

أما التخريج والتكييف الفقهي لعملية قيام الناخب بالإدلاء بصوته فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييفها إلى قولين:

القول الأول: أنه تزكية وشهادة، فهو شهادة من الناخب بصلاحية المرشح للولاية، وإلى هذا ذهب كثير من المعاصرين(١).

ومستند هذا القول: أن الانتخاب شهادة من الناخب للمرشح بأنه صالح للولاية، فيشترط فيه ما يشترط في الشاهد، ويأثم إن قصّر في الشهادة أو شهد لغير صالح(٢).

وقد نوقش هذا التخريج من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: يلزم القائلين بتخريج الانتخاب على الشهادة أن لا يقبلوا شهادة النساء مطلقاً بناءً على عدم قبول شهادة النساء في غير الأموال، أو يقبلوها ويجعلوها على النصف من شهادة الرجل، وهم لا

---

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨، الشورى لعبد الغني بركة ١٢٥، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٩، الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ١٢٨، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٥٦، الانتخابات شهادة وأمانة لخالد الشنتوت ٤٤.

(٢) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٨، الشوري بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ١٢٨، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٥٧.

يقولون بشيء من ذلك[١].

وكذا يلزمهم أيضاً أن يطبقوا شروط الشاهد على الناخب، وهذا يمنع كثيراً من الناس من الانتخاب لانعدام بعض شروط الشهادة فيهم.

ويمكن أن يجاب عن هذا الوجه: بأن هذا الإلزام لا يصح أن يكون تضعيفاً لتخريج الانتخاب بأنه شهادة، إذ بإمكان من يقول بهذا التخريج أن يطّرد قوله فيمنع النساء من الشهادة فيها أو يجعلها على النصف، أو يشترط في الناخب شروط الشهادة[٢].

وأما عمل الناس في قبول شهادة النساء مطلقاً أو إهمال شروط الشهادة في الناخب فقد يكون فعلاً محرماً وقعوا فيه ولا يصح أن يكون دليلاً على أن الانتخاب ليس بشهادة.

الوجه الثاني: أن الشهادة إنما تكون في حقوق الله أو حقوق الآدميين، والانتخاب ما هو إلا إخبار بصلاح الشخص للقيام بالأعمال المنوطة بالولاية[٣].

الوجه الثالث: أن الشهادة إنما تكون عند القاضي وفي مجلس الحكم[٤].

ويمكن أن يجاب عن هذه الوجهين الأخيرين: بتوجيه معنى الشهادة هنا بأنها

---

(١) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٥-٤٥٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: الانتخابات شهادة وأمانة لخالد الشنتوت ٢٦-٢٩ و ٤٦-٤٨ فقد اطّرد القول بأن الانتخابات شهادة فمنع من مشاركة من ليس مؤهلاً للشهادة، ولم يجز مشاركة عامة الناس إلا في الانتخابات البلدية لأن الناس يعرفون من يرشحون بخلاف الانتخابات الرئاسية والبرلمانية فلا قدرة لجميع الناس على تمييز الصالح من الأصلح.

(٣) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٤٥٥.

(٤) انظر: حجية الشهادة في الإثبات الجزائي لعماد محمد ربيع ٨٨-٨٩.

الشهادة والتزكية بمفهومها العام وليس الشهادة بالمعنى الفقهي الدقيق، ولعلّ هذا هو مراد من خرّج الانتخاب على الشهادة.

القول الثاني: أنه وكالة، فالانتخاب توكيل من الناخب للمرشح لينوب عنه في ممارسة الولاية، وإليه ذهب بعض المعاصرين(١).

ومستند هذا القول: أن طبيعة الانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنهم في التشريع ومراقبة الحكومة، فهي بهذا عملية توكيل(٢).

وهذا القول وإن ذكروه في الانتخاب للمجالس البرلمانية إلا أنه يمكن أن يقولوا بعمومه في كل انتخاب، لأن كل ولاية فيها ممارسة لبعض الأعمال المتعلقة بالناس، فإن كان ما تقوم به المجالس البرلمانية هو وكالة عن الناس، فغيرها من الولايات هي وكالة عن الناس في ممارسة الأعمال المنوطة بها.

وهذا التخريج غير مسلّم به لوجوهٍ عدّة:

الوجه الأول: على التسليم بكون عمل المجالس البرلمانية وكالة عن الناس فهي وكالة عن عموم الناس، وليست وكالة شخص لشخص، فعضو البرلمان هو نائب عن الناس، وليس كل شخص نائباً عمن رشّحه، فلا يصح تخريجها على الوكالة، فهي وإن كانت وكالة بالمفهوم العام فليست بوكالة بالمعنى الفقهي.

الوجه الثاني: ولو كانت وكالة كما ذكر لجاز للناخب أن يعزل المرشح الذي انتخبه، لأنه وكيل عنه والوكالة يجوز للموكل أن يفسخها، وهو شيء لا

---

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي ١٥٥.

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٥.

يمكن وجوده في الولايات ولا في المجالس البرلمانية.

الوجه الثالث: أن الوكالة تصح بين الكافر والمسلم، فيصح للكافر أن يوكل مسلماً، ولا يصح في المجالس البرلمانية أن يكون الكافر فيها مرشحاً، ولو كانت وكالة لجاز أن يكون عضواً في المجالس البرلمانية(١).

ويمكن أن يجاب عن هذا: بان هذا الوجه وإن كان مستقيماً غير أنه لا يمكن أن يكون ملزماً لمن يقول بتخريج الانتخاب على الوكالة؛ لأن بإمكانهم أن يطردوا الحكم ويقولوا بجواز كون الكافر عضواً في المجالس البرلمانية، فلا يكون هذا الاعتراض ملزماً إلا لمن يمنع جعل الكافر عضواً في المجالس البرلمانية.

الوجه الرابع: أن القول بأن الانتخاب وكالة يلزم منه أن يجوز انتخاب وترشيح كل من جازت وكالته، وهو باطل فالفقهاء قد اشترطوا في أهل الحل والعقد ممن يختار الإمام شروطاً عديدة ولم يجعلوا الانتخاب والترشيح متاحاً لكل أحد(٢).

الترجيح:

الأظهر عندي في تخريج الانتخاب، هو التفريق بين الانتخاب حين يكون انتخاباً مقيّداً لا يشارك فيه إلا نخبة الناس من أهل الحل والعقد، وبين الانتخابات العامة التي يشارك فيها جميع الناس.

فالانتخاب المقيّد يخرّج على أنه تزكية وشهادة بالمفهوم العام، فالناخب يزكي من رشّحه ويشهد له بالصلاحية، وبما أن تزكيته هنا تتعلق بأمر المسلمين عامة فقد اشترط العلماء فيه شروطاً كثيرة أكثر من

---

(١) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ١٠٧.

(٢) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٠٧ وانظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٥.

شروط المزكي والشاهد[١].

وأما الانتخاب العام فتخريجه أنه اختيار وإرادة من الناخب للمرشح الذي يريده، وليس هو بتزكية ولا شهادة، والدليل على كونه محض اختيار وإرادة وليس بشهادة ما يلي:

الدليل الأول: أن الناخب لا يسأل عن سبب شهادته، ولا عن ما يعرفه عن الناخب، أو عن المبررات التي يؤيد لأجلها المرشح الفلاني، بل يؤخذ قوله مباشرة ويسجل ضمن الأصوات من غير تفصيل، ولو كانت شهادة وتزكية لطلب معرفة سبب الشهادة والتزكية.

الدليل الثاني: أن نتيجة الانتخابات تتعلق بعدد الأصوات لا بالحجج والبراهين التي يدلي بها كل ناخب، فالمرشح الذي تتجه إليه أكثر الأصوات هو الذي يكون فائزاً في الانتخابات، ولو كان الانتخاب تزكية وشهادة لوجب أن يحكم بالأدلة والبراهين التي تستند إليها الشهادة والتزكية لا أن يعتمد على عدد الأصوات.

وقد يقول قائل هنا: بأن الانتخاب تزكية وان ما ذكر من عدم السؤال عنها أو الاعتبار بعدد الأصوات هو من التفريط فيها تماماً كما قيل في عدم قبول شهادة النساء وعدم اعتبار شروط الشاهد.

فالجواب: أن ما ذكر في الدليلين هو من أساس الانتخاب وليس هو من قبيل التقصير والتفريط فيها، ولو قامت عملية الانتخاب بسؤال كل ناخب عن سبب انتخابه، ثم جمعت البراهين والأدلة فخلص من خلالها إلى الأصلح من

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤.

المرشحين لأصبحت القضية متعلقة بطريقة جديدة ولم يصح أن تكون من قبيل الانتخابات المعاصرة.

وقد يقال أيضاً: بأن الانتخاب المقيّد أيضاً لا يسأل فيه الناخب، ولا ينظر للبراهين والأدلة.

فالجواب: بأن أهل الانتخاب المقيّد أهل علم وعدالة وصلاح، فيعلم من حالهم أنهم لا يختارون إلا أصلح من يرونه، ولو حصل منهم غير ذلك لعدّ هذا طعناً في عدالتهم ولما جاز أن يكونوا من أهل الحل والعقد، فحالهم يعلم منه أنهم يختارون من يرونه أزكى وأصلح من يعرفون بخلاف الانتخاب العام إذ لا يعلم حال كل أحد.

ثم إنهم يتحاورون ويتشاورون ثم بعد ذلك يدلون بأصواتهم، فيكون صوت الناخب فيها متأثراً بما سمع وعلم من الأدلة والبراهين.

فتحصّل بذلك أن الانتخاب في الانتخابات العامة هو اختيار الناخب لمن يريده ويرغب فيه، وكونه اختياراً وإرادة لا يعني هذا أن يختار بحسب مصلحته وهواه، بل لا بد أن يختار من يكون أصلح من يعلم لأن الأمر متعلقٌ بولاية ومصلحة عامة فلا بد لكل مسلم أن يجتهد في النصح للمسلمين ويقدم نفع المسلمين على هواه ومصلحته.

***

المطلب الثاني

العلاقة بين الانتخابات والبيعة

البيعة من المعاني الشرعية الراسخة، والتي تتم بين الإمام وبين الرعية، تلتزم فيها الرعية للإمام بأن يسمعوا ويطيعوا له، ويلتزم لهم بأن يقوم على رعاية حقوقهم ونصرة دينهم.

والمراد بالبيعة هي العهد على الطاعة[(١)].

أما كيف تتم البيعة، فإنها تتم بأن يجتمع أهل الحل والعقد فيختاروا أفضلهم وأصلحهم للإمامة ثم يبايعونه ويلزم الناس بعد ذلك طاعته والانقياد له[(٢)].

فالبيعة على هذا تنقسم إلى قسمين:

بيعة انعقاد: يتم من خلالها اختيار أهل الحل والعقد لمن يستحق الإمامة ويبايعونه وتنعقد بذلك.

بيعة الطاعة: وهي بيعة عامة الناس لمن اختاره أهل الحل والعقد، فيبايعه الجميع على السمع والطاعة[(٣)].

وقد دلت الأدلة الشرعية على وجوب البيعة ولزومها على المسلمين كما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من خلع يداً من

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ٢٠١.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٥-١٦، تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧.

(٣) انظر: البيعة في الفكر السياسي الإسلامي لمحمود الخالدي ١٢٣-١٣١، وفي المسألة تفصيل يأتي في مبحث مشاركة الناس في اختيار رئيس الدولة، انظر: ص٣٣١.

طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[١].

العلاقة بين الانتخابات والبيعة:

حين نتأمل في الانتخابات ونقارنها بالبيعة نجد أن ثمة أوجه اتفاق بين الانتخابات والبيعة من وجوه:

الوجه الأول: أن البيعة والانتخابات كلاهما مبني على الاختيار الحر من غير إكراه[٢].

الوجه الثاني: أن البيعة والانتخابات كلاهما مبني على رأي الأغلبية[٣].

الوجه الثالث: أن البيعة والانتخابات كلاهما يصل من خلالهما إلى تعيين رئيس الدولة.

وأما الفروق بينهما فقد ذكر بعض الباحثين فروقاً عديدة كالخلاف بينهما في شروط المرشح، إذ يشترط في عقد البيعة شروطاً عديدة غير موجودة في الانتخابات، ومدة الرئيس في البيعة غير محددة بخلاف مدة الرئيس في الانتخابات، والبيعة مظهر من مظاهر تطبيق الإسلام وأما الانتخابات فمظهر من مظاهر تطبيق الديمقراطية[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج من الطاعة ومفارقة الجماعة، برقم (٤٧٩٣).

(٢) انظر: البيعة لعبد الله الوشلي ١٠٢،

(٣) انظر: البيعة لعبد الله الوشلي ١٠٢.

(٤) انظر: البيعة لعبد الله الوشلي ١٠١-١٠٢، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ١٤١-١٤٦.

والحقيقة أن هذه الفروق فروق بين الديمقراطية والبيعة، وليست بين الانتخابات والبيعة، إذ لا تلازم بين الانتخابات وبين شروط الولاية ومدتها ونحو ذلك، فقد تطبق الانتخابات على النحو المذكور، وقد تطبق بوضع شروط أخرى.

والذي أراه أن الفروق بين البيعة والانتخابات تتجلّى في الفروق التالية:

الفرق الأول: أن الانتخابات وسيلة تنافس للوصول إلى الولاية، وأما البيعة فهي عقد لمن اختاره الناس، فالانتخاب طريق لتحديد من تتوجه له البيعة.

الفرق الثاني: أن الانتخابات طريقة للوصول إلى الرئاسة وإلى غيرها من الولايات، بينما البيعة خاصة بالرئاسة العامة فقط.

الفرق الثالث: أن الانتخابات تكون لعامة الناس، وأما بيعة الانعقاد فالأصل أنها لأهل الحل والعقد[1].

الفرق الرابع: أن المرشحين في الانتخابات عدد غير محدّد، وأما البيعة فلا يمكن أن تكون إلا لشخص واحد.

* * *

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٤٣.

المطلب الثالث

العلاقة بين الانتخابات والشورى

يراد بالشورى: «الرجوع إلى أهل الرأي والاختصاص في الأمور التي لا نصّ شرعيّ واضح فيها للوصول إلى الأصلح للأمة والأنفع لها»[١].

والشورى من المفاهيم الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، فقد وصف الله المؤمنين بأنهم أهل شورى كما قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى ٣٨]، وأمر الله تعالى رسوله عليه الصلاة والسلام بالشورى فقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران ١٥٩]، وإذا كان هذا في حق النبي ﷺ مع مكانته وتأييده بالوحي فغيره أولى وهي في حقّه ألزم.

العلاقة بين الشورى والانتخابات:

تقوم الانتخابات المعاصرة على الرجوع إلى قاعدة واسعة من الناس لمعرفة من يختارونه في الولايات، أو لمعرفة آرائهم في المسائل الاستفتائية، وبما أن الانتخابات فيها مراجعة ومعرفة لآراء الناس، فهذا يجعل فيها شبهاً بالشورى.

فما موقع الانتخابات في الشورى ؟

اختلف المعاصرون في علاقة الانتخابات بالشورى، من حيث دخول الانتخابات في مفهوم الشورى إلى قولين:

---

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام، من تأليف مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، بحث: قواعد النظام السياسي في الإسلام لخالد ابن منصور الدريس ١٢٢.

القول الأول: أن الشورى تجيز الأخذ بالانتخابات طريقة من طرائق الشورى، وإليه ذهب محمد رشيد رضا، والمودودي[1] وكثير من المعاصرين[2].

بل وذهب بعض القائلين بهذا القول إلى أن الانتخابات هي أفضل الطرق لتطبيق الشورى[3].

القول الثاني: أن الشورى لا تقرّ الانتخابات المعاصرة، وهو ما ذهب إليه محمد الإمام[4] ومحمود شاكر[5] والأمين الحاج محمد[6].

أدلة القول الأول القائل بأن الشورى تجيز الأخذ بالانتخابات المعاصرة:

الدليل الأول: أن الله تعالى قال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى ٣٨]، فهذا خطاب للأمة جميعاً، فالشورى تكون لجميع الأمة[7].

وقد نوقش هذا الدليل: بأنه لا يلزم من الشورى أن تكون لكل فرد من

---

(١) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٤/٢٠٣، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٥.

(٢) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٤١، مبدأ الشورى ليعقوب المليجي ٢٢٤، نظام الشورى لزكريا الخطيب ٢٠٤، الشورى بين الأصالة والمعاصرة لعز الدين التميمي ٥٩، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٥٤، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٠، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٢٢٠.

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٤٣٩، قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٧٤-٧٥.

(٤) انظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد عبد الله الإمام ٣٠.

(٥) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ٩/ ١٢٧،

(٦) انظر: الشورى المفترى عليها للأمين الحاج محمد ٤٤.

(٧) انظر: مبدأ الشورى للمليجي ٢٢٠.

أفـراد الأمـة، ولم يكـن منهج الـنبي ﷺ أن يـشاور جميـع النـاس في كـل القضايا[١].

الدليل الثاني: أن الشريعة جاءت بمطلق الأمر بالشورى ولم تُقيّدها بصفة ولا هيئة فكل من وضع لها هيئة أو صفة فهو متحكم[٢].

الدليل الثالث: أن الشورى من الأمور الدنيوية المتعلقة بسياسة الناس، والأصل فيها الإباحة إلا بدليل، واختيار الطريقة يختلف بحسب الزمان والمكان، والانتخابات المعاصرة من الطرق الجيدة التي يمكن الاستفادة منها في مشاورة الناس ومعرفة آرائهم مما يحقق مقاصد الشورى[٣].

أدلة القول الثاني القائل بأن الشورى لا تقرّ الانتخابات المعاصرة:

الدليل الأول: أن الشورى في الإسلام لا يسأل فيها كل أحد، بل يرجع فيها لأهل الحل والعقد ممن يملكون الرأي السديد والعقل المجرّب[٤].

وقد نوقش هذا: بأن الشورى ليست محصورة في أهل الحل والعقد دائماً، بل تشمل جميع الناس بدليل أن النبي ﷺ لم يقتصر على مشاورة بعض الصحابة فقط بل شملت مشورته عليه الصلاة والسلام في بعض الأحايين كلّ

---

(١) انظر: مبدأ الشورى للمليجي ٢٢١.

(٢) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٤١.

(٣) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٤٢، مبدأ الشورى للمليجي ٢٢٤، نظام الشورى للخطيب ٢٠٤-٢٠٧، قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٥٢، الشورى بين الأصالة والمعاصرة للتميمي ٥٧.

(٤) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ٩/ ١٢٧، تنوير الظلمات للإمام ٣١، الشورى المفترى عليها للأمين الحاج محمد ٤٤.

الناس كما شاور جمهور الصحابة في وقعة بدر[1]، وشاورهم في الخروج من أحد[2]، مما يدلّ على أن الشورى تكون للخاصة وللعامة بحسب موضوع الشورى.[3]

الدليل الثاني: أن الانتخابات من شريعة الديمقراطية، والشورى من صميم الإسلام، فكيف يكون ما جاء من شريعة الكفر داخلاً ضمن المشورة التي جاء بها الإسلام[4].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن الانتخابات ليست ملازمةً للديمقراطية، بل هي أسلوب وطريقة يمكن أن تطبق في غير الديمقراطية[5].

الدليل الثالث: أن الشورى تعني التشاور والاستفادة من الآراء للوصول إلى الحق، فهي بحث عن الحق وليس إخراجاً لحكم ولا تنفيذاً له، ولا إنشاء لرأي بعكس ما عليه الانتخابات التي لا بد فيها من إنشاء رأي وحكم[6].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن الإلزام لا يزيل عن الطريقة كونها شورى، فالشورى وإن كانت في أساسها غير ملزمة للمستشير، فالتزام المستشير بها لا يخرجها عن كونها شورى.

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٣٥٠-٣٥١، وانظر: صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: غزوة بدر برقم (١٧٧٩).

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٣٧١-٣٧٢.

(٣) انظر: الشورى في ظلّ نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٠، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٤٥-١٥٢، الشورى لمحمود الخالدي ١٢٤-١٢٥.

(٤) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٠.

(٥) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتي ٥٣.

(٦) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٣.

الترجيح:

والأظهر من هذين القولين هو القول الأول القائل بأن الانتخابات المعاصرة تدخل في الشورى، فالانتخابات تتعرف على ما عند الناس وتحدد ما يريدون وهذا داخل في مفهوم الشورى، غير أن الحكم على الانتخابات بأنها داخلة في مفهوم الشورى الشرعية متوقف على الحكم بجواز الانتخابات المعاصرة، فإن كانت جائزة فهي داخلة في الشورى، وإن كانت محرمة فهي شورى محرمة.

المقارنة بين الشورى والانتخابات:

بعد عرض أقوال العلماء في موقع الانتخابات من الشورى، نحتاج للتأمل في عقد الانتخابات لنقارنها بالشورى، ونبين الفروق الأساسية بينهما، وعند التأمل يمكن تحديد الفروق فيما يلي:

الفرق الأول: أن الانتخابات طريق من طرق الوصول إلى الولاية، وأما الشورى فهي وسيلة لمعرفة الرأي الصواب وليست وسيلة ولا طريقة في الحكم[١].

الفرق الثاني: أن الانتخاب يكون بالاختيار بين أشخاص أو مسائل، فدور الناخب محصور على اختيار فلان من المرشحين، أو الموافقة على قرار معين، وأما الشورى فهي نقاش وحوار وعرض كامل للموضوع يتمّ من خلاله قبول الموضوع أو قبوله أو تعديله[٢].

الفرق الثالث: أن الانتخابات قاصرة على ما يتعلق بالولايات فقط، وأما الشورى فهي شاملة لكل شؤون الحياة.

---

(١) انظر: الديمقراطية وحكم الإسلام فيها لحافظ صالح ٦٤.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٨٤.

الفرق الرابع: أن النتيجة في الانتخابات ملازمة لعدد الأصوات، فمن يحوز أكبر عدد من الأصوات يظفر بالنتيجة، وأما الشورى فليس من لازم الشورى أن يؤخذ برأي أهل الشورى.



المبحث الثاني

حكم الانتخابات

تحرير محلّ النزاع:

اتفق العلماء على جواز الانتخابات حين تكون محصورة في أهل الحل والعقد، والمراد بأهل الحل والعقد هم رؤساء الناس وأهل الوجاهة فيهم[1] ممن اجتمعت فيه خصال العلم والعدالة والرأي، وقد سمّوا بذلك لأنهم يملكون عقد أمر البيعة وحل ما عقدوه[2].

فهذه صورة شرعية لا غبار عليها لما جرى عليها عمل الصحابة رضي الله عنهم في تولية أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم.

واختلفوا في حكم الانتخابات المعاصرة التي تكون دائرة الانتخاب فيها واسعة شاملة لعامة الناس أو لأكثرهم إلى قولين:

القول الأول: الجواز، فلا بأس بالأخذ بهذه الطريقة، وهو ما ذهب إليه أكثر المعاصرين[3].

---

(١) انظر: تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧، روضة الطالبين للنووي٧/٢٦٤.

(٢) انظر: من أصول الفكري السياسي الإسلامي لمحمد فتحي عثمان ٣٨٤.

(٣) منهم: محمد رشيد رضا في تفسير المنار ٤/٢٠٣، أبو الأعلى المودودي في تدوين الدستور الإسلامي ٥٥، يوسف القرضاوي في (من فقه الدولة) ١٣٨، عبد القادر عودة في الإسلام وأوضاعنا السياسية ٢١٨، عبد الكريم زيدان في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات ٦١، منير البياتي في النظام السياسي الإسلامي ١٢٢، قحطان الدوري في الشورى بين النظرية والتطبيق ٣٢٤، علي لاغا في الشورى والديمقراطية ١٤٣، يعقوب المليجي في مبدأ الشورى في الإسلام ٢٢٤، زكريا الخطيب في نظام الشورى ٣٨٠، أحمد=

القول الثاني: المنع؛ فلا يجوز الأخذ بطريقة الانتخابات بهذه الصورة، وهو ما ذهب إليه بعض المعاصرين(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن البيعة في جوهرها تعني إعلام الفرد المبايع عن موافقته

=أبو شنب في قاعدة الشورى ٧٤-٧٥، رائف النعيم في الشورى ١٢١-١٢٣، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ١٨٤، عبد الحميد متولي في أزمة الفكر السياسي الإسلامي ٢٦٧، عبد الرحمن عبد الخالق في الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي٤١، محمد أبو فارس في النظام السياسي في الإسلام ١١٠، وداود الباز في الشورى والديمقراطية النيابية١٥٤، عزّ الدين التميمي في الشورى بين الأصالة والمعاصرة ٥٩، عبد الحميد الأنصاري في العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية ٣٠، عثمان خليل في الديمقراطية الإسلامية ٢٩، محمد العربي في نظام الحكم في الإسلام ٨٤، عبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٢٢٠، أحمد عليوي الطائي في الموازنة بين المصالح ٢٦٧-٢٦٩، محمد سليم العوّا في الإسلام والديمقراطية ٢٩، مشير المصري في المشاركة في الحياة السياسية في ظلّ أنظمة الحكم المعاصرة ١٠٤.

(١) منهم: محمد رأفت عثمان في رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ٢٣٢، محمد عبد الله الإمام في تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ٥٥، محمود شاكر في التاريخ الإسلامي ١٢٠، حافظ أنور في ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ٤٤٤-٤٤٥، الأمين الحاج محمد أحمد في الشورى المفترى عليها ٤٤-٤٩، أحمد العوضي في الحقوق السياسية للرعية ١٢٩، يحى الحجوري في المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة ٢٩-٣٠، صالح بن فوزان الفوزان في صحيفة الجزيرة عدد ١٣٥٨ رمضان ١٤٢٤هـ، عبد الرحمن البرّاك في موقع المسلم على الانترنت، قسم الفتاوى- العقيدة- البدع والمحدثات، محمد بن سعد الغامدي في الحملات الانتخابية البلدية ١٢٧.

ورضاه عن الشخص المبايع له وهذا أمر متحقق في الانتخاب المعاصر[(١)].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن البيعة تكون بعد اختيار أهل الحل والعقد، وهو أمر متفق عليه، وخارج عن محل النزاع.

الوجه الثاني: بأن البيعة تفارق الانتخابات من جهة أن المبايع يعلن الطاعة والانقياد والرضا بخلاف الناخب في الانتخابات الذي يختار ويميز من يكون صالحاً.

الدليل الثاني: الوقائع الشرعية في عهد النبيّ ﷺ مما يدلّ على أن للانتخابات أصلاً شرعياً معتبراً، ومن تلك الوقائع:

أولاً: بيعة النقباء، وهي البيعة التي بايع فيها الأنصارُ النبيّ ﷺ على أن يمنعوه مما يمنعون به نساءهم وأبناءهم، فقال النبي ﷺ: «أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم»، فأخرجوا له تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس، فقال لهم النبي ﷺ: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء»[(٢)].

وجه الدلالة منها: أن النبي ﷺ طلب من الصحابة أن يختاروا منهم اثني عشر رجلاً، ولم يحدد لهم طريقة الاختيار، أو يمنعهم من مشاركة عامة الناس، فدلّ على صحة الانتخاب بالرجوع إلى عامة الناس.

ثانياً: العرفاء في وفد هوازن، حيث أتى وفد هوازن إلى النبي ﷺ مسلمين، وطلبوا منه أن يرجع إليهم أموالهم ونساءهم، فخيرهم النبيّ ﷺ

---

(١) انظر: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٠.

(٢) سبق تخريجه، انظر: ص٢٣، وهو عند أحمد والطبراني وصححه الحاكم.

بين المال والنساء، فاختاروا النساء فقام رسول الله ﷺ في المسلمين فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: «أما بعد؛ فإن إخوانكم هؤلاء قد جاؤونا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل، فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله ﷺ لهم، فقال رسول الله ﷺ: إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا»[1].

ووجه الدلالة منه: أن النبيّ ﷺ رجع إلى العرفاء ليعرفوا آراء الناس، وهذا كالانتخاب المعاصر في الرجوع إلى الناس ليعلم رأيهم وما يختارون.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل:

أما النقباء: فاختيار النقباء هنا ليس من اختيار الولاة، فالولايات لا بد لها من اختيار الأصلح فاختُصّ بها أهل الحل والعقد لكونهم أقدر الناس على إدراك الأصلح، وأما حين يكون الاختيار من قبيل من يمثل الناس أو يتحدث نيابة عنهم كما في النقباء، فلا يشترط فيه ما يشترط في الولاة بل يختار الناس فيها من يريدون.

وأما العرفاء في وفد هوازن فهو رجوع إلى الناس فيما يملكون، لأن ذلك حق لهم فلا يؤخذ إلا برضاهم، والولايات الشرعية ليست من هذا القبيل.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيلٍ أو شفيع قومٍ جاز، برقم (٢٣٠٧ و ٢٣٠٨).

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة:

بأن اختيار النقباء مقارب لاختيار الولاة، فالولاية العامة ما هي إلا قيام على حاجات الناس ومراعاة لمصالحهم، فصورة النقباء وإن لم تتفق تماماً مع الولايات العامّة إلا أن الرجوع إلى الناس في اختيار من يمثلهم والثقة بمن يختارون في مثل بيعة النقباء يلزم منه قبول من يختارون في مثل الولايات العامة.

ويدعم ذلك: أن وظيفة النقباء كانت ضمان تحقيق المنعة والنصرة للنبي ﷺ كما قال لهم: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء» وكما روى جابر بن عبد الله[1] أن النبي ﷺ قال للنقباء من الأنصار: «تؤوونني وتمنعوني، قالوا: فما لنا؟ قال: لكم الجنة»[2].

فالنصرة والمعونة من الأمور العظيمة، فمتابعة تحقيقها من المهام العظيمة التي تفوق في أهميتها كثيراً من الولايات.

وأما الاستدلال بوفد هوازن فلا يسلّم به، والاعتراض الوارد عليه صحيح؛ لأن الأمر متعلق بأمر يملكونه، وهو أمر خارج عن الولايات الشرعية فلا مدخل له هنا.

الدليل الثالث: أن الشريعة جاءت باعتبار رضا الناس في البيعة ولم تحدّد الطريقة التي من أجلها يعرف الرضا، والانتخابات من الطرق المعاصرة التي

---

(١) هو أبو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي، حضر ست عشرة غزوة مع النبي ﷺ، وشهد العقبة وبيعة الرضوان، كان مفتي المدينة في زمانه، ومن الرواة المكثرين، توفي في المدينة ٧٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨٩/٣-١٩٤.

(٢) أخرجه أبو يعلى ٤٠٥/٣، وابن أبي شيبة في المصنف ٤٤٤/٧، وقال في مجمع الزوائد (٥١/٦): رجاله رجال الصحيح.

يعرف من خلالها رضا الناس ولم يدلّ على منعها دليل، ولا يوجد دليل على حصر الطرق بوسائل معينة(١).

وقد نوقش هذا: بأن الانتخابات لا تعبّر عن رضا الناس في الحقيقة، بل تعبّر عن رضا من شارك فقط(٢).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن اعتبار رضا جميع الناس أمرٌ متعذّر، فيكفي أن يحصل الرضا من جمهور الناس أو أكثرهم، وتغيّب بعض الناس عن دخول الانتخابات لا يطعن في كون الاختيار معبراً عن رضا الناس لأن الأكثرين قد شاركوا، وحتى من لم يشارك فعدم مشاركته يرجع لأسبابٍ من أهمها عدم مبالاته بمن يكون الرئيس، فهو في الحقيقة راضٍ بالنتيجة وإن لم يشارك فيها.

الدليل الرابع: أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم، وإذا كان كذلك فلها أن تمارس ذلك مباشرة أو من خلال وكلائها من أهل الحل والعقد(٣).

الدليل الخامس: أن طريقة تولية الخليفة من الطرائق الاجتهادية التي لم يأت دليل يحصرها في طرائق معينة؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، فتجوز كل طريقة ما لم تخالف نصّاً شرعياً(٤).

---

(١) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتي ٥٠، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٠، الشورى والديمقراطية لعلي لاغا ١٤٢، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ١٧٨.

(٢) انظر: المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال ٦٩.

(٣) انظر: النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٢، وانظر: روضة القضاة وطريق النجاة لأبي القاسم السمناني ١/ ٦٩.

(٤) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح دبوس ٢٤٣-٢٤٤، الإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة ٢١٢، وانظر: بحث طرق انتخاب الخلفاء الراشدين لسعد عبد الرحمن العبيسي في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في عدد ٤١ ص ٤٧٢.

وقد تنازع المسلمون في يوم السقيفة ولم يذكروا أي طريقة ولا أسلوب للوصول إلى الحكم مع وجود الحاجة لذلك مما يدلّ على أن طرق الوصول للحكم طرق اجتهادية لا يشترط لها نص شرعي(١).

ويدلّ على ذلك اختلاف طرق تولية كل خليفة من الخلفاء الراشدين، فتولية أبي بكر رضي الله عنه تمت بطريقة ليست كطريقة تولية عمر رضي الله عنه، واختلفت عنهما تولية عثمان وعلي رضي الله عنهما، نظراً لاختلاف الحال والعصر، فدلّ على أن الطرق اجتهادية(٢).

وهذا من يسر الإسلام وسماحته في ترك الطريق الموصل للإمامة من غير تقييد ليختار المسلمون أنفع وأفضل الطرق المناسبة لهم بحسب زمانهم ومكانهم(٣).

الدليل السادس: أن الانتخابات طريقة عصرية يتمكن بها من معرفة آراء الناس بكل عدل وإنصاف، والمخالفون لهذه الطريقة لم يوجدوا بديلاً صحيحاً لما يكفل معرفة أهل الحل والعقد، فكيف يتم معرفتهم وتحديدهم في ظلّ هذا العصر من غير انتخاب؟ وكيف يمكن ضمان انتقال السلطة ومنع الأنظمة السياسية من الظلم والاستبداد من غير انتخاب؟(٤).

---

(١) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين للعبيسي ٤٧٣.

(٢) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين للعبيسي ٤٧٤-٤٧٥ و ٥١١.

(٣) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين للعبيسي ٤٧٨.

(٤) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٥٣، الموازنة بين المصالح لأحمد عليوي الطائي ٢٦٠.

ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن عدم وجود طريقة معينة لدفع الظلم يجعل المسألة داخلة تحت حكم الضرورة، والضرورات تبيح المحرمات، والبحث هنا في الحكم الأصلي لا الطارئ.

الوجه الثاني: عدم التسليم بأن المخالفين ليس لديهم بديل عن الانتخابات، بل البدائل المطروحة كثيرة وعدم وجودها على الأرض الواقع لا يعني أنها غير موجودة.

فقد قيّد بعضهم الانتخابات المعاصرة بأن تكون على مستويات متدرجة لا يشارك الناس في أعلى الدرجات مباشرة لعدم قدرتهم عليها بل يشاركون في أقلها ومن يرشحهم الناس هم من يشارك في الأعلى، فيختار الناس في القرية أو المحافظة من يرونه مناسبا ليمثلهم وهم في العادة يعرفون أفضلهم وأعدلهم ثم هؤلاء المرشحين يختارون المجلس الذي أعلى منه ممن يقدرون على تمييز الأفضل فيه وهكذا، فهذه طريقة.

أو بطريقة أن ينتخب الناس المجالس البلدية لمعرفتهم عادة بمن يصلح لها، ومن ينتخبون في المجالس البلدية ينتخبون المجلس الذي أعلى منه وهكذا حتى يصل إلى انتخاب الرئيس العام[1].

الدليل السابع: أن الله تعالى قد أثنى على المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فقال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

---

(١) انظر: الشورى لعبد الغني بركة ١٢٧، الانتخابات شهادة وأمانة لخالد الشنتوت ٢٥-٢٨.

﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [سورة آل عمران ١١٠]، وأمرهم بذلك فقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [سورة آل عمران ١٠٤]، ولا يمكن للأمة بجميع أفرادها أن تقوم بهذا الواجب، ولا بغيره من الفروض الكفائية، بل لا بد لها من الأخذ بمبدأ التوكيل والنيابة، فيقوم الناس بتوكيل من يقوم بهذا الواجب نيابة عنهم، وهذا هو ما تقرره الانتخابات المعاصرة، فهي استنابة من الناس لمن يقوم ببعض الواجبات الكفائية[1].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن وجود بعض الأمة ليقوموا بفرض الكفاية لا نزاع فيه، وأما أن يكون اختيارهم من خلال الانتخابات فهذا هو محل النزاع ولا يصح الاستدلال بمحل النزاع، فلا يسلم أن القيام بهذا الفرض الكفائي لا يكون إلا من خلال هذه الانتخابات.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أنَّ الانتخابات لم يأت بها دليل ولم تعرفها الأمة الإسلامية، ولو كان فيها خيراً لما تركها صحابة رسول الله ﷺ[2].

وقد نوقش هذا الدليل من وجوه عدة:

الوجه الأول: أن الأصل في المعاملات والشؤون الدنيوية هو الحلّ والإباحة، ومن يمنع هو الذي يلزمه الدليل على التحريم وإن لم يجد فهذا دليل

---

(١) انظر بحث الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ضمن مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي العدد ٢٠ ص٥٨-٥٩.

(٢) انظر: بحث الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٠.

على أن الفعل مباح[١].

الوجه الثاني: أن الصحابة لم يكونوا بحاجة لتطبيق مثل هذه الطرق، إذ إن أهل الحل والعقد كانوا معروفين وظاهرين من غير انتخاب فلم يكن ثمة داعٍ للعمل بطريقة لا تفيدهم شيئاً بخلاف ما عليه عصرنا حيث الحاجة داعية لمعرفة أهل الحل والعقد من خلال الانتخاب[٢].

الوجه الثالث: أن معرفة رأي جميع الناس لا يمكن الوصول إليه في ذلك الزمان، فتركهم للعمل به قد يكون راجعاً لعدم تمكنهم من ذلك، وقد أمكن تطبيقه في هذا العصر لتوفر وسائل الاتصال.

الدليل الثاني: المفاسد التي تلازم الانتخابات من التعصب المذموم للقبيلة والحزب والجماعة، وشراء الأصوات، وحرص المرشحين على إرضاء الناخبين، وتفريق صف المسلمين وإثارة النزاع والاختلاف والتحزبات بينهم وما يقع من التزوير والتدليس وصرف الأموال في غير مصارفها الشرعية، وإضاعة الأوقات وإهدار الجهود[٣].

ويناقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: بأن الانتخابات في ظل الدولة الإسلامية لن يكون حالها كحال الانتخابات في المجتمعات الغربية، فالانتخاب الجائز هو الانتخاب الذي يقوم على التقوى ومراقبة الله، والبحث عن الأكفأ والأصلح،

---

(١) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٣.

(٢) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٢.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٦٥-٧٨، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٠-٦١.

واستشعار عظمة ما يقوم به الناخب، والابتعاد عن كل ما يؤدي إلى هذه المفاسد[١].

الوجه الثاني: أنه لا تلازم بين الانتخابات وبين ما ذكر من هذه المفاسد، فأكثر هذه المفاسد ليست راجعة لذات الانتخاب، بل ترجع لظروف وعوامل أخرى خارجة عن الانتخاب كالدعاية الانتخابية، وغياب القيم والمبادئ الشرعية في تعظيم الولاية وذم طلبها وتحريم الكذب والغش، وغيرها من الأمور التي تدخل على الانتخابات من الممارسات السياسية الخاطئة المنتشرة في الدولة الديمقراطية[٢].

الوجه الثالث: أن وجود المفاسد في الفعل لا يؤدي مباشرة إلى تحريمه حتى تكون هذه المفاسد أكثر من المصالح المرجوة منه، فالحكم على الانتخابات يجب أن يكون بمقارنة المصالح والمفاسد، ولا يصح أن يكتفى فيه بعرض المفاسد فقط.

الدليل الثالث: قيام الانتخابات على مبدأ الأكثرية، وهو مبدأ مذموم في الشرع كما قال الله تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [سورة الأنعام ١١٦]، وقال سبحانه: ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ ﴾[٣] [سورة الأعراف ١٠٢].

فالشريعة الإسلامية ليس فيها أكثرية وأقلية بل المسائل إما حق يجب قبوله ولو جاء من واحد، أو باطل يجب ردّه ولو جاء من أكثر الناس[٤].

---

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان٦٣.

(٢) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتي ٥٢.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٨٠.

(٤) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ٩/ ١٢٠-١٢١.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن المسائل إذا ظهر كونها حقاً أو باطلاً لم يجز إجراء الانتخابات فيها، وإنما تكون الانتخابات في المسائل المباحة التي يجوز الأخذ بأي واحد منها، أو في الولايات التي يجوز تولي أي من المرشحين لها.

الوجه الثاني: أن عدم الأخذ برأي الأكثرية لا يعني رفضه مطلقاً[١].

فلو سلّمنا أن الأخذ برأي الأكثر غير لازم، وأنه يعتبر مبدأ مخالفاً للشريعة الإسلامية، إلا أن هذا لا يعني حرمة الأخذ برأي الأكثر مطلقاً، ولا أن كل أمر يؤخذ به برأي الأكثر فهو محرم.

وعليه: فلا أثر لذكر هذا الدليل في تحريم الانتخابات، فسواء أقيل بأن الشريعة تؤيد مبدأ الأخذ برأي الأكثر أم ترفضه فلا أثر لهذا الخلاف في منع الانتخابات[٢].

الدليل الرابع: أن الانتخابات المعاصرة لا تراعي الشرعية الواجب توفرها في المرشح حيث يكون الترشيح جائزاً لكل أحد ولو لم تجتمع فيه شروط الولاية[٣].

---

(١) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح دبوس ٢٢٣-٢٢٧.

(٢) وقد أجاب الآخرون عن هذا الدليل، وأوردوا الأدلة الدالة على جواز الأخذ برأي الأكثرية، ولم أر حاجة لذكر هذه الأدلة لأنها غير مؤثرة في الحكم كما سبق، انظر في تأييد الأخذ برأي الأكثرية: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٩-٤٣، المعارضة في الإسلام لجابر قميحة ١٢٧-١٢٨، الشورى والديمقراطية لعلي لاغا ٢٤-٢٧.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٩٢.

ويمكن أن يناقش هذا: بأن عدم توفر الشروط ليس لازماً للانتخابات، فيمكن قيام الانتخابات مع اشتراط توفر شروط الولاية في كل مرشح.

الدليل الخامس: ما في الانتخابات المعاصرة من قبول شهادة الناس، والأخذ بأقوالهم من غير تمييز لحالهم ولا معرفة لما هم عليه من عدالة وديانة[١].

ويمكن مناقشة هذا من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بأن الانتخاب كالشهادة حتى يقال بوجوب معرفة كل واحد من الناخبين لمن يرشّحه.

الوجه الثاني: ويمكن اشتراط العدالة في كل ناخب، ويتجوّز في مفهوم العدالة فيه مراعاة لحال هذا الانتخاب[٢] خاصة أن أثر الانتخاب ليس كأثر الشهادة، فأثر الناخب ضئيل جداً بالنسبة لعموم الناخبين مما يستدعي تخفيفاً في مفهوم العدالة[٣].

الدليل السادس: قيام الانتخابات على مبدأ المساواة بين صوت العاقل العالم الخبير بالجاهل والفاسد، فكل الناس سواسية في الانتخاب ولا أثر لعلم ولا تقوى ولا رأي في الاختيار، وهذا نهج منحرف مأخوذ من فلسفة الديمقراطية القائمة على المساواة من غير تمييز في المؤهلات، وقد قال الله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر ٩]، مما يدلّ على فساد

---

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ١٠٦.

(٢) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨.

(٣) انظر في مفهوم العدالة ما سيأتي في مبحث ولاية غير المؤهل ص: ٣١٤.

تصوّر الانتخابات في مساواة العالم بالجاهل.[١]

نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أنه لا مفرّ من اعتبار التساوي بين الناس في أصواتهم، لأنه لا يمكن وضع قاعدة صحيحة في التفريق بين الناس في الأصوات بحيث يعطى بعض الناس أكثر من بعض بسبب العلم أو الرأي، ولو قدرنا على ذلك، فكيف نقدر على تمييز ما لدى الناس من أمانة ونزاهة وفضيلة، فلا مناص من اللجوء إلى التساوي[٢].

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه إذا لم يمكن إلا المساواة فليس الأمر ملجئاً لكي يؤخذ بالانتخابات أصلاً، فإن لم يمكن إلا التساوي فلتترك هذه الطريقة بالكلية.

الوجه الثاني: أن الناس يتعلمون من خلال الممارسة والمشاركة، ووقوعهم في الأخطاء في أول الأمر يتم تداركه وتصحيحه من خلال المشاركة والممارسة[٣].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا مجرد دعوى، ولم يقم على إثبات، بل الأصل أن عامة الناس لا يمكن أن يصلوا إلى الحد الذي يكونون فيه على مستوى أهل الرأي والخبرة والتخصص، والدليل على ذلك: أن الانتخابات المعاصرة لازلت رغم التطبيق الواسع والكبير لها في كثير من البلدان تتأثر تأثراً

---

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ١٠٨، مبدأ الشورى في الإسلام ليعقوب المليجي ٢٢٢، الشورى المفترى غليها للأمين الحاج ٤٩.

(٢) انظر: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية للأنصاري ٣٣٨.

(٣) انظر: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية للأنصاري ٣٠.

كبيراً بالدعايات الانتخابية وبضغط وسائل الإعلام مما يدلّ على دعوى أن الناس يتعلمون بالتجربة مجرد وهم لا حقيقة له.

الدليل السابع: أن الانتخاب جزء من النظام الجاهلي الديمقراطي المستورد من الكفار(١).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: بأنه لا مانع من الاستفادة مما عند الكفار من الأمور النافعة(٢).

الوجه الثاني: ولأنه لا تلازم بين الديمقراطية والانتخابات، فالديمقراطية هي نظام قائم على سيادة الشعب، وليس هو النظام الذي يختار فيه الشعب حكّامه، فيمكن أن يستفاد من الانتخابات من غير وقوع في الديمقراطية(٣).

الوجه الثالث: أن الربط بين الانتخاب والديمقراطية عند الأنظمة الديمقراطية المعاصرة لم يحصل إلا في العصر الحاضر، ولم يكن الانتخاب ملازماً للأنظمة الديمقراطية القديمة لأنها كانت تأخذ بمبدأ الديمقراطية المباشرة(٤).

وإذا لم تكن الديمقراطية ملازمة للانتخاب بل قد توجد من غير انتخابات، فلأن لا يكون الانتخاب ملازماً للديمقراطية من باب أولى.

---

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٠-٣٣، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٠.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٣٨.

(٣) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦١، مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتي ٥٣، الموازنة بين المصالح للطائي٢٦٣.

(٤) انظر: الديمقراطية ما لها وما عليها لمحمد توهيل فايز ٣٨٥.

الدليل الثامن: أن القول بتجويز الانتخابات يلزم منه اتهام الشريعة بالنقصان والعجز عن إصلاح حياة الناس[١].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن هذا الدليل لم يبين كيف يكون تجويز الانتخابات اتهاماً للشريعة بالنقص، ولعلّ المراد أن القول بأن الانتخابات فيها مصالح ومنافع مع أن الشريعة لم تأت بها فيه اتهام للشريعة بالنقص إذ كيف تترك الشريعة بيان مثل هذا مع ما فيه من المصالح والمنافع.

ويمكن أن يجاب عنه: على التسليم بأن الشريعة لم تأت بمثل هذه الانتخابات يقال: إن الانتخابات متعلقة بسياسة الناس وبما يحقق مصالحهم، ومثل هذا يدركه الناس ويتوصلون لنفعه أو ضرره بحسب الزمان والمكان فترك الشريعة لبيانها دليل على كمالها لما فيه من التوسعة واليسر على المسلمين، ومع ذلك فهو من الأمور المباحة التي لا يمكن أن يقال إن الشريعة لا بد أن تبين جميع منافعها.

الدليل التاسع: أن الانتخابات ترجع إلى الأكثرية من الناس، والأكثرية هم دون المستوى المطلوب ويمكن التأثير عليهم من جهة القرابة والصداقة والعاطفة والمال وغير ذلك[٢].

الدليل العاشر: أن هدف الولايات هو الوصول إلى الأكفأ والأصلح، ولا يمكن الوصول إليها من خلال الانتخابات التي يترشح لها البرّ والفاجر[٣].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: لا يصح إطلاق القول بأن الانتخابات لا يمكن أن يتوصل بها إلى الأكفأ، بل يمكن أن يتوصل بها إليهم إذا طبّقت تطبيقاً صحيحاً.

---

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٨.

(٢) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ٩/ ١٢٤.

(٣) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٤٤٤.

الوجه الثاني: أن الأصلح في الولاية ليس هو من كان صالحاً في نفسه فقط، بل من الاعتبارات المهمة في الولاية قبول الناس وانقيادهم له(١).

الترجيح:

والذي يترجح لي من هذين القولين هو القول بجواز الانتخابات المعاصرة، وأنها صورة مباحة من صور التولية، وأدعم قولي في هذا الترجيح بما يلي:

أولاً: أن الشريعة لم تحدد طريقة معينة لوصول الإمام للإمامة، وإنما المعتبر هو رضا الناس، فأي طريقة ارتضاها الناس فهي جائزة ما لم تخالف حكماً شرعياً.

والذي يتأمل في ولاية الخلفاء الراشدين يجد أن كل خليفة تولّى بطريقة مغايرة لبقية الخلفاء، فأبو بكر ﷺ تولاها عن طريق اختيار أهل السقيفة له ثم مبايعة الناس، وتولاها عمر ﷺ بالاستخلاف، وتولاها عثمان ﷺ من خلال مجلس خاص للشورى يضم ستة من أهل الشورى قد حددهم عمر ﷺ، وتولاها علي ﷺ ببيعة جمهور الناس له(٢) وكذا تولاها معاوية ﷺ بالصلح بعد تنازل الحسن ﷺ بالخلافة له.

فترى أنك أمام خمس طرائق كل طريقة مغايرة لمثيلاتها، ولم يعرف أن أحداً من الصحابة أنكر أي طريق من هذه الطرق، فتحصّل من خلاله إجماع الصحابة على إباحة كل طريق موصل للولاية، والانتخابات من الطرق الموصلة للولاية فالأصل هو القول بجوازها.

---

(١) انظر في ذلك مبحث ولاية المفضول ص ٢٢٩، ٢٦٢.

(٢) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين لسعد العبيسي ٤٧٤- ٤٧٦.

ثانياً: أن بيعة علي ﷺ قامت على مبايعة جمهور الناس وعامتهم مباشرة، شارك فيه الناس وأهل الحل والعقد جميعاً، إذ إنه ﷺ رفض قبول البيعة إلا في المسجد علانية ومن الناس،[1] فلما قام الناس وفيهم أهل الحل والعقد واختاروه ثبتت بيعته، فتحصّل به أن بيعة علي ﷺ لم تحصل إلا بعد اختيار عامة الناس، ولو أنهم لم يختاروه لما وقعت بيعته، وهذا الأساس قريب من أساس الانتخاب القائم على اعتبار كل شخص ولو لم يكن من أهل الحلّ والعقد.

فإن قيل: إن انتخاب علي ﷺ ليس فيه إلا مبايعة لشخص واحد وليس فيه اختيار بين أشخاص كما في الانتخابات المعاصرة؟

فالجواب: أن الإشكال هو في جواز مشاركة الناخب في الاختيار، وليس هو في تعدد المرشحين للرئاسة، فإذا كان يجوز لآحاد الناس أن يختار هذا الشخص الوحيد المرشح للإمارة أو يرفضه فأي فرق بين هذا وبين أن يختار الرئيس بين مجموعة من الناس؟ فهو في الصورة الأولى يميز هذا الرئيس هل هو مستحق للرئاسة أم أن ثمة من هو أفضل منه، وفي الصورة الثانية يختار أفضل المرشحين للرئاسة فليس ثمة فرق مؤثر.

فكلاهما فيه اختيار وتمييز وتقدير، فإذا قبل في الأولى فلا مناص من قبوله في الثانية.

ثالثاً: أن الرجوع لأهل الحل والعقد إنما كان لما لهم من شوكة وغلبة يتبعهم الناس، ويحصل من خلال بيعتهم مقاصد الإمامة[2] وحين يكون الأمر معلقاً

---

(١) انظر: فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٢/٥٧٣.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٥٢٧، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ٣٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ١٥٠.

بالشوكة والمنعة فلا مانع يحول بين أن تنتقل الشوكة إلى عموم الناس فلا يكون والياً إلا من حاز على أصوات أكثرية الناس، ومن دونه لا تحصل به الشوكة ولا المنعة، فتزال الشوكة ببيعة أهل الحل والعقد لأن الناس تبعهم وتنتقل إلى الأصل وهم عامة الناس.

رابعاً: أنه لا بد من تحديد أهل الحل والعقد في عصرنا الحاضر، وبيان الطريق للوصول إليهم قبل أن نحكم بوجوب الرجوع إليهم دون غيرهم.

ومع غياب الطريقة الواضحة فإن أهل الحل والعقد سيدخل فيهم من ليس منهم ممن له شوكة بسبب جاهه أو سلطانه وحين يدخل فيهم من ليس مستجمعاً للشرائط فلا معنى للتمسك برأيهم ونبذ رأي غيرهم مع وجود ذات الآفة التي توجد في عامة الناس، فقبل أن يمنع عامة الناس من المشاركة لأجل أهل الحل والعقد لابد أن يكون أهل الحل والعقد موجودين حسب الأوصاف الشرعية.

خامساً: أن أهل الحل والعقد كيف يتم اختيارهم؟

إن قيل: يختارهم الناس، فكيف نثق في قبول الناس لأهل الاختيار الذين يختارون الإمام ولا نثق فيهم في اختيار الإمام مباشرة[1]؟

وإن قيل: بل يختارهم الإمام، لزم منه الدور، فهم من يختار الإمام، والإمام هو من يختارهم؟

فلا محيد عن القول بجواز الرجوع إلى الناس في تحديد أهل الاختيار، وفي اختيار الإمام.

---

(١) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتي ٥٣.

فإن قيل: إن أهل الحل والعقد يظهرون في كل مجتمع بصفاتهم وأفعالهم بحيث يكونون معروفين بلا حاجة إلى اختيار أو انتخاب.

فالجواب: أن هذا يصح في بعض المجتمعات، ولا يمكن أن يكون مطّرداً في جميع المجتمعات، خاصة في المجتمعات المعاصرة التي تضم الملايين من الناس في أقطاع متباعدة.

سادساً: أنه لا دليل شرعي يدلّ على وجوب الرجوع إلى أهل الحل والعقد، أو أن البيعة منحصرة فيهم، فلا معنى لجعله الطريق الوحيد وإبطال ما عداه، خاصة أن هذا المفهوم لم يكن موجوداً في عصر النبي ﷺ ولا عصر الصحابة بل هو مفهوم قرره العلماء من بعدهم مما استفادوه من عصر الصحابة.[1]

سابعاً: أن الخلاف قد وقع في مفهوم أهل الحل والعقد، وفي صفاتهم، وقد أدخل بعضهم فيهم أهل التجارة والمصالح العامة[2]، وأدخل بعضهم فيهم الوجهاء والرؤساء[3] ويدخل فيهم أهل الشوكة والغلبة[4] وغير ذلك [5]، علماً أن أهل التجارة والمصالح ووجهاء الناس وأهل الشوكة ليسوا بالضرورة أهل بروز في العلم والتخصص فإذا رجع إلى قولهم مع ذلك فأي مانع من الرجوع إلى عامة الناس.

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد في الفقه السياسي الإسلامي لعبد الله الطريقي٥٣-٥٤

(٢) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٥/١٩٨-١٩٩.

(٣) انظر: روضة الطالبين ٧/٢٦٤، تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية ١/٥٢٧.

(٥) انظر: أهل الحل والعقد في الفقه السياسي الإسلامي لعبد الله الطريقي ٦٤-٦٩.

ثامناً: أن أهل الحل والعقد إذا بايعوا الإمام فلم يتبعهم الناس وتركوا بيعة الإمام فلا تنعقد البيعة حينئذٍ، فقبول الناس وانقيادهم شرط من شروط انعقاد البيعة[(١)]، وإذا ثبت أن رفض عامة الناس معطّل لدوام البيعة فالطريق الذي يضمن به التزام الناس بعدم تعطيل البيعة طريق شرعي، وهو ما يحصل في الانتخابات إذ يُطمأن من من خلالها على أن الناس منقادون لمن حاز على أكثرية الأصوات.

تاسعاً: أن العلماء قد اتفقوا على صحة الولاية بانتخاب أهل الحل والعقد[(٢)]، وأهل الحل والعقد بينهم تفاوت كبير في العلم والإخلاص والديانة والتخصص، ومع ذلك فهم سواء في التصويت حين يؤخذ برأي الأغلب، وإذا لم يلتفت للفارق الكبير بين آحادهم فلا يلتفت إذاً بين الفارق بينهم وبين آحاد الناس.

عاشراً: أن عقد البيعة «عقد مراضاة واختيار لا يدخلها إكراه ولا إجبار»[(٣)] والرضا لا يصح أن يكون خاصاً برضا أهل الحل والعقد فقط من دون رضا الناس، بل يؤخذ برضاهم لأنهم قادة الناس والناس تبع لهم، وإذا كان كذلك

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ١/ ٥٣٠، غياث الأمم ٧٨.

(٢) انظر: غياث الأمم ٣٧، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٤، الأحكام السلطانية للماوردي ١٥-١٦، روضة الطالبين ١٠/ ٢٨، الذخيرة للقرافي ١٠/ ٢٤ تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧، مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ٢٦، ١٩، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٦١.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

فلا مانع من الرجوع مباشرة إلى الناس لأنهم هم الأصل في الرضا[(١)].

الحادي عشر: أن دخول عامة الناس في الانتخابات لن يجعل صوت العالم كصوت غيره، فصورة المسالة ليست صورة عالم وجاهل ولا تمييز بينهما، بل سيكون للعالم دوره القيادي في التأثير على أصوات الناس، وسيكون لأهل الفكر والعلم والعقل دورهم في توجيه آراء الناس، خاصة حين يقوم النظام الإسلامي بتغييب دور الإعلام والمال في التأثير على الناس فإن الغالب على الناس حينئذٍ هو التصويت مع أهل العلم والفكر والتخصص.

ثم إن تحديد الحاكم لا يقتصر فيه على أن يكون أصلح الناس في نفسه حتى يقال بأن العلماء والمختصين هم أقدر الناس على تمييز ذلك ولا يصح أن يساوى غيرهم بهم، بل من الأمور المهمة في الحاكم أن يحوز على رضا الناس وقبوله حتى ينقادوا له ويسمعوا ويطيعوا ويتحقق من ذلك مقاصد الإمامة[(٢)]، ومشاركة آحاد الناس في الاختيار مما يحقق هذا المقصد.

الثاني عشر: أن القول بأن عامة الناس لا يعلمون من يختارون؛ قول غير دقيق، فأمور الانتخابات ليست مسائل علمية دقيقة لا يحسن العامي أن يختار فيها شيئاً، بل أمور الانتخابات تتعلق بولايات ظاهرة لا يخفى على الناس عملها ودورها، ولا ما تحتاج إليه من الصفات والمؤهلات، وعامة الناس يدركون صفات الشجاعة والكرم والديانة والعلم في الشخص، بل قد يكون العامي من الناس في بعض الأحيان أقدر من العالم على معرفة من يصلح

---

(١) انظر: روضة القضاة للسمناني ١/ ٦٩.

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٧، حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك لمحمد الموصلي ٨٨.

للولاية ممن لا يصلح لها نظراً لقرب بعضهم من هذه الولايات ومعرفتهم لطبيعتها وما تحتاج إليه.

الثالث عشر: أن ما ذُكِرَ من تأثر العامي بالعاطفة، وسهولة التأثير عليه بالمال والإعلام وارد على أهل الحل والعقد كذلك، وإن كان وروده على أهل الحل والعقد أقل بكثير، إلا أن قلة وجودها في أهل الحل والعقد مع كبير تأثيرهم يوازي كثرة وجودها في العامة مع قلة تأثيرهم، فصوت الواحد من أهل الحل والعقد مؤثر جداً في النتيجة لقلة عددهم، واحتمال ورود مثل هذه الأمور الفاسدة عليه ولو كان بنسبة قليلة يوازي ورودها على العامي بكثرة مع ضعف تأثيرهم نظراً لدخول أصواتهم ضمن عدد كبير من الأصوات.

الرابع عشر: أن القول بمنع التسوية بين الناس في اختيار الحاكم لم يدلّ عليه دليل بخصوصه، فليس ثمة دليل شرعي على وجوب تفضيل أهل الحل والعقد على غيرهم في الاختيار حتى يقال بأن التسوية بينهما محرمة لمخالفتها للنص الشرعي.

وإنما الذي يستند إليه في عدم التسوية بينهما هو الاعتماد على المصلحة الشرعية التي تقتضي أن العالم المتخصص أقدر على تحقيق مصالح الشريعة من الشخص الذي لم تجتمع فيه الشروط.

وحيث كان الأمر متعلقاً بمصلحة، فما الذي يمنع من عدم إعمال هذه المصلحة لوجود مصلحة شرعية أخرى تعتمد على الرجوع إلى قاعدة أكبر من الناس لمعرفة رضاهم عن الحاكم حتى تستقيم له الأمور ويوضع لها من الضوابط والأسباب ما يظن به وصول الأكفاء لهذه الولايات.

الخامس عشر: أما الانتخابات فيما دون الرئاسة فهي في الحقيقة لا تخرج عن كونها تعييناً من قبل الإمام رجع فيها إلى رأي الناس، فكما أن للإمام أن يعين الأمراء مباشرة من غير مشورة أحد، وله أن يعينهم بعد أن يستشير بعض الناس، فكذلك له أن يعينهم بعد أن يعرف الشخص الذي يرغب الناس في توليته.

ضوابط مهمة في جواز الانتخابات:

الراجح هو جواز الانتخابات المعاصرة، وأنها وسيلة من الوسائل المباحة للوصول إلى الحكم، ولما دونه من الولايات.

غير أن القول بإباحتها لا يعني جواز العمل بها مطلقاً من غير قيود، بل لا بد من اعتبار أصلين مهمين في بيان حكم الانتخابات:

الأصل الأول: أن تكون مصالح الانتخابات غالبة على مفاسدها، فإن غلبت مفاسدها على مصالحها منع من تطبيقها، وأصبحت حراماً، وكونها في الأصل مباحة لا يجيز العمل بها مع غلبة مفاسدها، لأن المصالح والمفاسد إذا تزاحمت فلا بد أن تكون المصالح غالبة على المفاسد حتى تكون من الأمور الجائزة[1].

الأصل الثاني: أن تكون هي أفضل الطرق لتحقيق المصالح الشرعية، فإن وجد ما هو أفضل منها فلا يجوز العدول عنه وتطبيق الانتخابات إلا لمصلحة معتبرة، لأن تصرّف الحاكم في الشريعة منوطٌ بالمصلحة، فلا يتصرّف للمسلمين

---

(١) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٩٨.

إلا بالأحظ[١]، فإن كان ثمة ما هو أصلح وأحظّ للمسلمين من الانتخابات ؛ فلا يجوز العدول إليها إلا لمصلحة معتبرة.

وعليه : فالواجب على الدولة الإسلامية أن تبحث عن أفضل الطرق التي توصل الأكفاء إلى الولايات ويرتضيها الناس ويحصل بها الشورى وإقامة الدين والعدل، ولا تطبقه إلا بعد أن تكون مصالح هذه الطريقة أعظم من مفاسدها.

وتحديد هذه الطرق يختلف بحسب الزمان والمكان والحاجة، فما يجوز في حالٍ لا يعني أن يكون جائزاً في كلّ حال، فقد تكون الانتخابات ضرورة لا مناص منها في بعض الأحيان كمثل حالات الاختلاف والتنازع والفوضى والتي لا يمكن إزالتها إلا بالاحتكام إلى صناديق الاقتراع ليرضى كل طرف بما يختاره الناس.

وقد تكون حاجة ملحة تقترب من الضرورة كحال بعض البلدان التي اعتاد أهلها على الانتخاب والمشاركة بحيث إن منعهم من المشاركة، وتولية الحكام من غير طريقهم يؤدي إلى سخطهم وتبرمهم من حكامهم وشعورهم بالظلم والاستبداد مما يقع النظام بسببه في حرج.

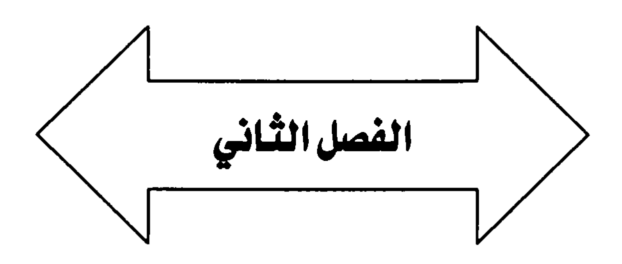
وقد تقع الانتخابات في ظلّ مجتمعات يغلب عليها التعصب القبلي أو الحزبي أو الإقليمي مما يعني أن الانتخابات ستكون فيها نزاعاً لهذه المبادئ من غير اعتبار للمنهج الشرعي، أو تكون الانتخابات في مجتمع يغلب عليه أهل البدع والأهواء مما يجزم معه أن الانتخابات ستوصلهم إلى الولايات، فيحصل بذلك ضرر ونشر هذه البدع، فلا شك في منع الانتخابات في مثل هذه الصورة إن كانت بهذه المثابة.

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٠.

وبالجملة: فلا يمكن وضع قاعدة مطّردة في الظرف الذي تصلح فيه الانتخابات، والظرف الذي لا تصلح فيه، لأن مردّ هذا إلى اعتبار المصالح والمفاسد، وهو أمر يختلف اختلافاً كبيراً ويتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، وإنما الذي يمكن تقريره هنا أن الانتخابات طريقة مباحة يجب أن يحرص عند تطبيقها على جلب المصالح ودفع المفاسد حتى تكون المصالح غالبة عليها، وحينها فيلزم النظام الإسلامي عند تطبيقه للانتخابات أن يضع الأنظمة والقواعد التي تحمي الانتخابات من كثير من المفاسد، ولا يصح أن تكون الانتخابات في البلاد الإسلامية نسخة مكررة من الانتخابات في البلاد الغربية.





الأحكام المتعلقة بالمنتخِب

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم المشاركة في الانتخابات.

المبحث الثاني: مشاركة المرأة في الانتخابات.

المبحث الثالث: مشاركة غير المسلم في الانتخابات.

المبحث الرابع: مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات.

المبحث الخامس: مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات.

المبحث السادس: شروط المنتخِب.



المبحث الأول

حكم المشاركة في الانتخابات

تقدّم القول بأن الدولة الإسلامية يجوز لها أن تعمل بالانتخابات وتختارها طريقة من الطرائق الموصلة للولاية، وذلك حين تكون محققة لمقاصد الولاية، ملتزمة بالضوابط الشرعية، وإذا جاز للدولة أن تطبق الانتخابات صحّ مشاركة الناس في هذا الأمر بلا ريب، لكن ما يحتاج إلى تحرير هنا هو في حكم مشاركة الناس في الانتخابات.

ولأجل تحرير القول في هذه القضية عُقِد لها هذان المطلبان:

المطلب الأول: المشاركة في الانتخابات الشرعية.

المطلب الثاني: المشاركة في الانتخابات غير الشرعية.

وأريد بالانتخابات الشرعية هنا: الانتخابات التي تكون على وفق الأصول والضوابط الشرعية، وهي الانتخابات التي تجري في داخل الدولة الإسلامية المطبقة لأحكام الشريعة، كالانتخابات للرئاسة، وللبرلمان في ظلّ الدولة التي تحكم بما أنزل الله.

وأما الانتخابات غير الشرعية: فهي الانتخابات للولايات التي لا تكون موافقة لأحكام الشرع، كالانتخابات التي تجري في غير بلاد الإسلام، ومثلها الانتخابات للولايات التي لا تحكم بالشرع في بلاد المسلمين، كما في الرئاسة العامة والبرلمان في كثير من دول المسلمين اليوم.

المطلب الأول

حكم المشاركة في الانتخابات الشرعية

حين تجرى الانتخابات في بلاد المسلمين للوصول إلى الولايات الشرعية فإن الحكم الشرعي لمشاركة الناخب فيها هو الإباحة والجواز، فيجوز للناخب أن يختار ويشارك في التصويت ويلزمه إذا شارك أن يختار أصلح من يعلم لأن هذا هو مقتضى النصح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

وقد يقال هنا: بأن المشاركة تكون واجبة في الانتخابات فيما دون الرئاسة لأن ولي الأمر قد أمر بها، وطاعة ولي الأمر واجبة كما قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، وقد أمر بالانتخاب فيلزم طاعته.

والجواب: أن هذا الأمر غير مسلّم به، لأن ولي الأمر لا يتصرّف إلا بما فيه مصلحة للمسلمين، وليس من مصلحة المسلمين أن يقوم الحاكم بإلزام كلّ فرد من أفراد المجتمع بالمشاركة في هذه الانتخابات، إذ لا مصلحة في هذا الإلزام لكل فرد مع وجود غيره ممن يغني عنه، بل الإلزام بالمشاركة فيه مفسدة ظاهرة إذ يجعل التصويت عشوائياً ولغير إرادة، ولظهور مفسدته لم تذهب إليه بعض الأنظمة الديمقراطية المعاصرة مع قناعتها بأهمية مشاركة جميع الناس في الانتخابات(١).

فإن قيل: إن القول بجواز ترك الشخص للانتخاب يؤدي إلى جواز ترك الناس كلّهم للانتخاب، وعدم وجود من يشارك فيها، وهذا فيه عصيان ومخالفة لولي الأمر.

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٤٥٧.

فالجواب: بأنه على فرض التسليم بإمكانية مثل هذا، فالناس حين لا يرغبون في المشاركة فلا مصلحة شرعية في إقامة الانتخابات أصلاً، فيجب على الحاكم أن يلجأ إلى طريقة أفضل وأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية منها.

فالأصل في مشاركة الشخص في الانتخابات أنها أمرٌ مباح، غير أن هذا الحكم الأصلي ينتقل لغيره حين تحفّ به أمورٌ أخرى، فقد يكون الانتخاب واجباً على الشخص حين يتوقف على تصويته وصول الكفء الأمين، ويترتب على عدم التصويت وصول غير الأكفاء[1] غير أن هذه الصورة تكون في حالة الانتخاب التي لا تطبق فيها الضوابط الشرعية لأن من الضوابط المهمة في الانتخاب أن لا يسمح لأحد أن يترشح ما لم يكن مؤهلاً، فالسماح أصلاً لمن يترشح فيها وهو غير مؤهل أمر محرمٌ.

وقد يكون الانتخاب مستحباً حين يراد به التصويت لدعم المرشح الذي يكون أقوى المرشحين للولاية وأكثرهم ديناً وعلماً وقوةً وأمانة، وأقدرهم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، أو يكون قصد الناخب في مشاركته السعي لوصول أقدر المرشحين للولاية ليخدم الدين وينفع المسلمين.

فإن قيل: لم لا يكون الانتخاب مستحباً مطلقاً لأن الانتخابات طريقة لا يعمل بها إلا في حالة كونها أفضل الطرق، فإذا كان حالها كذلك لم لا تكون المشاركة فيها مستحبة؟

فالجواب: أنّ ما ذكر يتجه القول به إلى السلطة لا إلى الفرد، فحين تكون الانتخابات محققة للمقاصد الشرعية يجوز للنظام الإسلامي أن يعمل بها أو

---

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨.

يجب أو يستحب بحسب الأحوال، وأما الأفراد فلا يتجه لهم هذا الحكم ؛ لأن مصالح الانتخاب تحصل بمشاركة البعض بمجموعهم، ومشاركة الشخص بمفرده لا تحقق شيئاً، ولو لم يشارك أحد فلا مصلحة في الانتخاب أصلاً فلا حاجة إذاً لتطبيقه.

* * *

المطلب الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية

يمكن تقسيم الانتخابات غير الشرعية إلى قسمين:

القسم الأول: الانتخابات داخل البلاد الإسلامية للولايات التي لا تحكم بما أنزل الله.

القسم الثاني: الانتخابات في الدول غير الإسلامية.

المقصد الأول: الانتخابات داخل البلاد الإسلامية التي لا تحكم بشريعة الله:

حكم المشاركة في الانتخابات هنا لها ارتباط بحكم المشاركة في هذه الولايات لمن أراد الاصلاح.

ووجه الارتباط: أنه إذا جاز للمسلم أن يشارك في هذه الولايات جاز انتخابه والتصويت له، والأدلة والبراهين التي تساق لإباحة هذه المشاركة أو منعها يمكن الاستفادة منها في التوصل لمعرفة الحكم الشرعي للناخب المشارك في التصويت، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم الدخول في الولايات التي لا تطبق أحكام الشريعة، وأهمّ مسألة دار رحى النزاع فيها هنا هي مسألة المشاركة في المجالس البرلمانية، مع أن الأمر ليس متعلّقاً بها فقط، بل يشمل الرئاسة العامة وما كان مثلها من الولايات التي يضطر المشارك فيها إلى أن يقرّ ما كان موجوداً من المحرمات والمخالفات الشرعية.

تحرير محلّ النزاع في المسألة:

اتفق الجميع على حرمة وجود هذه المجالس والولايات التي لا تطبق الشرع، وأنها فعلت أمراً عظيماً ومنكراً جسيماً بتعطيلها شرع الله.

ثم اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم المشاركة في هذه المجالس لأجل الإصلاح والتغيير وتحقيق بعض المصالح أو درء بعض المفاسد إلى قولين:

القول الأول: الجواز، فلا بأس من الدخول والمشاركة لمن يريد بذلك تطبيق الشريعة ويسعى لتحقيق الأحكام الشرعية[١].

القول الثاني: المنع، فلا يجوز المشاركة في هذه المجالس ولو كان على سبيل التغيير والإصلاح[٢].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن مشاركة أهل الخير والإصلاح في هذه المجالس فيه تحقيق للمصالح الشرعية، ودرء للمفاسد المحرمة، ومثل هذا لا يقال عنه بأنه محرم[٣].

الدليل الثاني: أن مشاركة الصالحين في هذه المجالس فيه دعوة للآخرين لتبني

---

(١) انظر: الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر لصلاح الصاوي ٢٦٦-٢٦٨، من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٨٠، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر ١١٦، فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٣٠، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٢٩-١٣٠، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الغنوشي ضمن كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة لعزام التميمي ص ٢٢، الموازنة بين المصالح لأحمد عليوي الطائي ٢٧١-٢٧٢، وهو فتوى عبد العزيز بن باز، ومحمد بن عثيمين، ومحمد أبو زهرة، وعلي الخفيف وغيرهم انظر: الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين لتوفيق الواعي ١٤٠-١٤٤، المشاركة في الحياة السياسية في ظلّ أنظمة الحكم المعاصرة لمشير المصري ٢٣٢-٢٣٧.

(٢) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية لعبد الغني الرحال ٢٧-٣٢، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٩٦، إشكاليات الديمقراطية لسامي الدلال ٦٣، واقعنا المعاصر لمحمد قطب ٤٤٠-٤٤١، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية لمحمد مفتي ٩٦-٩٧.

(٣) انظر: الثوابت والمتغيرات للصاوي ٢٦٦.

تطبيق الشريعة، بحيث يكون همّ تطبيق الشريعة همّاً شعبياً عامّا مما يمهد ويسهل تطبيق الشريعة(١).

الدليل الثالث: أن في المشاركة في هذه المجالس إصلاح وتقليل للظلم والشر بحسب الاستطاعة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها(٢).

الدليل الرابع: أن مشاركة الإسلاميين في هذه المجالس يحول دون تفرّد المفسدين والمنحرفين بالسلطة(٣).

الدليل الخامس: ما في مشاركة الإسلاميين في هذه المجالس من نشر دعوة الإسلام، والدفاع عن حقوق المسلمين، وتطبيق أحكام الشريعة، وإنكار المحرمات التي يدعو إليها العلمانيون ومن والاهم، مع الاستفادة من مميزات عضوية هذه المجالس في خدمة الإسلام والمسلمين(٤).

الدليل السادس: أن دخول الأخيار لهذه المجالس هو من باب ارتكاب أخف المفسدتين لدفع أعلاهما، وهذه المفسدة المرتكبة يراد بها دفع مفسدة أعلى منها، وهي في نفس الوقت ضرورة، والقاعدة الشرعية أن الضرورات تبيح المحرمات، خاصّة أن دخول الإسلاميين لهذه المجالس لا يلزم منه قبول ما يخالف الشرع أو الإقرار به لأنهم لا بد أن يعارضوا وينكروا(٥).

---

(١) انظر: الثوابت والمتغيرات للصاوي ٢٦٧.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٨٠، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الغنوشي ١٦.

(٣) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ٥٦.

(٤) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر ١٠٩-١١٠، الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ٥٦، الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٨-١٢٩، الطريق إلى حكم إسلامي لمحمد الضناوي ٢٥٨.

(٥) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي١٨٠ -١٨١، أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان لفتحي يكن، الكتاب الأول، ١٤-١٥.

الدليل السابع: أن تطبيق الشريعة في عصرنا الحاضر قد يتعسّر وجوده مرة واحدة، فلا بد له من سلوك سنة التدرج إلى أن ييسر الله تحقيق هذا المقصد المنشود[١].

الدليل الثامن: أن العلماء قد راعوا أمر المصالح والمفاسد عند تزاحمهما، ولهم في ذلك فتاوى شهيرة، كالفتيا بجواز تولية القضاة من قبل الكفار لما في ذلك من تحقيق مصالح شرعية كبيرة للمسلمين[٢]، وكجواز قيام الوالي العدل بتولي الولاية من قبل الحاكم الظالم ولو جرى على يده مظالم ومفاسد لأن بقاءه خير من ذهابه ومجيء من يكون أكثر فساداً[٣]، فهذه الفتاوى دليل على منهج العلماء في مراعاة المصالح والمفاسد عند التزاحم[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن المشاركة في هذه المجالس لا تكون بغير قسم على هذه الدساتير الوضعية، ووجوب احترامها وتعظيمها، ويتبعه تثبيت وإقرار لحكم الأنظمة العلمانية، وإقرار بعمل هذه المجالس وما هي عليه من مناقضة لأحكام الشريعة، ومحادّة لله ولرسوله ﷺ، والسعي للإصلاح فيها لن يتم من غير طرح شريعة الله على التصويت والاعتراض والاقتراح[٥].

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي١٨٣.

(٢) انظر: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام للعز بن عبد السلام ٨٨.

(٣) انظر الفتوى في مجموع الفتاوى ٣٥٧/٣٠.

(٤) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٨٦-١٨٨، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر٩٥-١٠٢.

(٥) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ٧٩، وانظر في نفس المرجع: ٢٧٩-٣٢٨، و ٣٤٨-٣٥٤، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٩٦، واقعنا المعاصر لمحمد قطب٤٤١.

الدليل الثاني: أن دخول الأخيار وأهل الفضل في هذه المجالس فيه تأثير سلبي على المعاني الشرعية في عقول الناس بحيث يُظَن أن الفضلاء لم يدخلوا في هذه المجالس إلا لشرعيتها وموافقتها لأحكام الشريعة، مما يحدث بلبلة وفساداً يترسخ في الناس مع مرور الأيام حتى يكون أمراً يصعب تصحيحه[1].

الدليل الثالث: أن أهم واجب في الإصلاح هو إصلاح العقيدة وتحقيق الإيمان بالله تعالى وبكتابه وبرسله، ولا يصح أن يتعامل مع هذا الواجب العظيم بطريقة التنازل والتفاوض والتدرّج كما هي طريقة من يريد المشاركة في هذه المجالس[2].

الدليل الرابع: أن المشاركة في هذه المجالس لا يمكن أن تصل لحد تغيير الأنظمة، ولا تعديل الدستور، إذ النظام قائم على مخالفة الشرع ولا يسمح لأهل الخير بالمشاركة إلا بالقدر الذي يقوي دعائم نظامه، فالغاية التي يريدها الإسلاميون من دخول هذه المجالس لا يمكن لهم أن يصلوها أبداً، بل ولا حتى مجرّد الوصول إلى القنوات المؤثرة في المجتمع[3].

الدليل الخامس: أن المشاركة في هذه المجالس فيها تعاون واتفاق وتوادّ مع العلمانيين والكفار وأعداء الدين في اللجان المشتركة وفي القوائم الانتخابية وفي

---

(١) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ٩١، وانظر في نفس المرجع: ١٢٤-١٢٥، و ٣٨٣-٣٩٣، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٩٨-١٠١، إشكاليات الديمقراطية للدلال ٦٥، واقعنا المعاصر لمحمد قطب ٤٤٢.

(٢) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ١٨١.

(٣) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال١٨٢-١٨٣، إشكاليات الديمقراطية للدلال ٩٣.

مواطن تستدعيها حاجة هذه المجالس، وذلك كلّه قادح في عقيدة المسلم في الولاء لدين الله والبراءة من أعدائه(١).

الدليل السادس: ما في المشاركة في هذه المجالس من إضاعة للجهود والأوقات والأموال لأجل كسب الأصوات وتحقيق المكاسب فيغرق الدعاة في أمور شكلية وثانوية ليست من جوهر العمل الإسلامي على حساب الدعوة التي هي وظيفة الأنبياء(٢).

الدليل السابع: أن الواقع يثبت أن المصالح المتحققة من مشاركة الإسلاميين في هذه المجالس قليلة، لا تقارن بمفاسد هذه المشاركة، ولم تسلم هذه المشاركة من تنازلات كثيرة من قبل الإسلاميين(٣).

الدليل الثامن: أن عضو البرلمان يدخل في الوعيد الوارد في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [النساء ١٤٠]؛ لأن البرلمان يضمّ في عضويته نوّاباً يتطاولون على الشرع، فالجالس معهم داخل في الوعيد(٤).

---

(١) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ٣٤٢-٣٤٤، فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٣٠، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٩٧-٩٨، إشكاليات الديمقراطية للدلال ١٤٦.

(٢) انظر: فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٣٠، الطريق إلى حكم إسلامي لمحمد الضناوي ٢٦٠.

(٣) انظر: فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٣٠.

(٤) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٥، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ١٠٤، واقعنا المعاصر لمحمد قطب ٤٤٢.

الترجيح:

الفريقان كلاهما موقنٌ بأن ما عليه المجالس البرلمانية وبقية الولايات الأخرى من تعطيل الشريعة والحكم بغير ما أنزل الله أنه أمر منكرٌ يجب تغييره قدر المستطاع، ومحور خلافهم هو في تقدير المصالح والمفاسد في المشاركة بهذه الولايات، فالمجيزون يرون مصالح المشاركة أعظم من مفاسدها، والمحرّمون يرون أن مفاسد المشاركة أعظم من مصالحها، وعامة أدلة الفريقين سائرة في مجرى تقرير المصالح والمفاسد لذا آثرتُ عدم التعرّض للجواب والمناقشة عن أدلة كلا الفريقين، وحيث كان الأمر كذلك فإن الأصل هو وجوب التمسك بالحكم الأصلي في هذه القضية وهو حرمة المشاركة، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره إلا إذا علمنا أن المصالح المترتبة على المشاركة أعظم من المفاسد، وهو أمر لا يصح إطلاقه باطراد في كل زمان ومكان، بل لا بد من دراسة مصالح المشاركة في كل بيئة وولاية حتى يعلم وجود المصالح التي تكون غالبة على المفاسد، ولا بد هنا من تقرير أمرين:

الأمر الأول: أن تكون المصالح في المشاركة أعظم من المفاسد، فلا يكفي أن يكون ثمة مصالح وفوائد في المشاركة، بل لا بد أن تكون المصالح أعظم وأكبر من المفاسد.

الأمر الثاني: أن القول بالجواز في حالة غلبة المصالح يجب أن يقتصر فيه على قدر الحاجة، فلا يعني القول بالجواز أن يلجَ المشارك في كلّ محرّم فيعلن تأييده لهذه المجالس، ويسكت عن بيان الحكم الشرعي فيها، أو يقول الباطل ويسكت عن الحق بدعوى المصلحة، فهذه محرمات لا تباح بدعوى المصلحة

الراجحة للمشاركة، وإنما المصلحة الراجحة للمشاركة تبيح الدخول في هذه المجالس واحتمال المفاسد المترتبة عليها، ولا تعني ارتفاع الحرج عن الوقوع في المحرمات الأخرى لأجل هذه المصالح.

وأما حكم المشاركة في هذه الانتخابات فإذا جازت المشاركة في مثل هذه المجالس والولايات جازت المشاركة في الانتخابات لدعم هؤلاء المرشحين، وإذا منعت المشاركة فلا يشارك المسلم فيها إلا إن كان ثمة مصلحة راجحة في المشاركة فالمنع من المشاركة والدخول في هذه الولايات والمجالس لا يلزم منه المنع من المشاركة في التصويت والانتخاب؛ لأن مفاسد الدخول في الولايات أكثر وأظهر من مفاسد الانتخابات، وهذا يجعل لكل واحدٍ منهما نظر فقهي خاص في الموازنة بين مصالحه ومفاسده.

المقصد الثاني: مشاركة المسلم في انتخابات الدول غير الإسلامية:

قد ذهب جمع من الباحثين المعاصرين(١) إلى جواز مشاركة المسلم الذي يسكن في البلاد غير الإسلامية في الانتخابات التي تجري في بلاده، وقد أجازوا ذلك مع أن الانتخاب هنا يجري على غير أصول الشريعة لأدلة ومستندات عديدة منها:

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن السعدي ٣٨٩، مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين لمحمد السبيل ضمن مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد ١٨ ص ٣٢٩، الديمقراطية وحكم مشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ضمن مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي العدد ٢٠ ص ٨٠، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الغنوشي ٢٠-٢١، معالم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الغرب عبر الانترنت لنور الدين الخادمي ٢٨.

الدليل الأول: أن يوسف عليه الصلاة والسلام طلب الولاية من عزيز مصر كما قال تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف ٥٥].

ووجه الدلالة: أن يوسف عليه السلام طلب من نظام رجلٍ كافر أن يمنحه الولاية، فيكون يوسف عليه الصلاة والسلام قد شارك في حكم ذلك الرجل، وهذا دليل على جواز المشاركة الصالحة ولو كانت في حكم الكفار[1].

الدليل الثاني: قصة النجاشي[2] ﷺ حيث أسلم وبقي ملكاً على قومه في الحبشة، فلم يأمره النبي ﷺ بالتخلّي عن ملكه، ولا بالهجرة عن الحبشة، مع عدم قدرته على تطبيق جميع أحكام الشريعة على قومه من النصارى[3].

الدليل الثالث: أن عدم مشاركة المسلم في هذه الانتخابات لن يغير من الحكم الكافر شيئاً، بينما سيتحقق له بعض المصالح حين يشارك في هذه الانتخابات، فتحقيق بعض المصالح خير من تركها كلها[4].

---

(١) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين لمحمد السبيل ٣٢٧، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الغنوشي ١٨.

(٢) هو أصحمة ملك الحبشة، آمن بالنبي ﷺ ولم يره، فهو معدود من التابعين، وهو الذي أضاف المهاجرين من الصحابة إلى الحبشة، توفي في حياة النبي ﷺ فصلّى عليه صلاة الغائب، ولم يصلّ رسول الله ﷺ صلاة الغائب على أحدٍ غيره، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١/٤٢٨- ٤٣٤.

(٣) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين لمحمد السبيل ٣٢٨-٣٢٩، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الغنوشي ١٨-١٩.

(٤) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين لمحمد السبيل ٣٢٩.

الدليل الرابع: أن الأمور النافعة الموجودة عند الكفار يجوز الاستفادة منها بما يحقق مصلحة المسلمين كما استفاد النبي ﷺ من نظام الجوار العرفي الموجود عند كفار مكة[(١)].

الدليل الخامس: أن أصول الشريعة تقوم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، ومشاركة المسلم في هذه الانتخابات يحقق المصالح ويدفع المفاسد فلا معنى لتركه والتورّع عنه، والمفسدة الموجودة في الانتخاب أقل من المفسدة الموجودة في ترك الانتخاب، فترتكب المفسدة الأدنى لدفع الأعلى[(٢)].

الدليل السادس: أن مشاركة المسلم في الانتخابات فيه حصول على سبب يحصل به قوة للإسلام والمسلمين، والبحث عن الأسباب التي تحمي المسلمين من الأمور المشروعة شرعاً كما قال الله تعالى عن قوم شعيب: ﴿قَالُواْ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَـٰكَ﴾[(٣)] [سورة هود ٩١].

فـ: «هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها، بل ربما تعيّن ذلك لأن المصالح مطلوب حسب القدرة والإمكان، فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان

---

(١) انظر: الديمقراطية وحكم مشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٧٧.

(٢) انظر: الديمقراطية وحكم مشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان٧٩-٨٠، معالم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الغرب عبر الإنترنت لنور الدين الخادمي ٣٠، وانظر في تحقيق المصالح ودفع المفاسد مجموع الفتاوى ١٣٦/٣٠ و ١٣٩ و٢٢٤.

(٣) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين لمحمد السبيل ٣٣٠.

أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية وتحرص على إبادتهم وجعلهم خدماً لهم»[١].

إذن، فالمسلم الذي يعيش في بلاد المسلمين يجوز له المشاركة في الانتخابات التي تجرى في بلاده، ويجعل صوته للمرشحين المسلمين ـ إن وجد ـ وإلا جعل صوته في أقرب المرشحين للإسلام، وأكثرهم قرباً من المسلمين، وأفضلهم في تحقيق مصالحهم.

ومشاركة المسلم في الانتخابات التي تجرى في بلاد غير إسلامية أعظم مصلحة وأخف ضرراً من مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية في بلاد المسلمين، لأن في مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية في بلاد الإسلام قبولاً ورضاً وترسيخاً للوضع المنحرف التي تعيشه تلك البلاد، والواجب هو تغيير ذلك المنكر لا دعمه وتقوية جذوره، أما البلاد غير الإسلامية فهي بلاد كافرة، ومشاركة المسلم معهم لا تقوي كفرهم، ولا تجعله ملتبساً على الناس كما هو الحال في الانتخابات غير الشرعية في بلاد المسلمين.

* * *

---

(١) تيسير الكريم الرحمن لعبد الرحمن السعدي ٣٨٩.

المبحث الثاني
مشاركة المرأة في الانتخابات

من المسائل المهمة المتعلقة بالناخب في هذه الانتخابات، ما يتعلّق بحكم انتخاب المرأة ومشاركتها في الانتخابات المتعلّقة بالولايات العامة من خلال إدلائها بصوتها، وقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم مشاركة المرأة في هذه الانتخابات إلى قولين:

القول الأول: الجواز، فيجوز أن تكون المرأة ناخبة ومدلية بصوتها في الانتخابات، وهو رأي أكثر الباحثين في هذه المسألة[1] وهو قول كلّ من يجيز

---

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٦٤، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٩، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ٢٤، المرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي ١٥٥، المرأة في القرآن والسنة لمحمد عزّة دروزة ٤٩، الحقوق السياسية للمرأة لعبد الحميد الشواربي ٩٩، من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٥، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني لمحمد البوطي ٧٢-٧٣، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٥٤، نظام الشورى في الإسلام لزكريا الخطيب ٣٨٠، الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ١٢٨، الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٢٠، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٣٠١، الولاية العامة للمرأة لمحمد سليمان القضاة ١٦٠، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٨، النظرية الإسلامية في الدولة لحازم الصعيدي ٢٣٤، الاسلام وحقوق المرأة السياسية لرعد الحيالى ٦٥، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ٢١١، مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧٧، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين لتوفيق الواعي ٢٥٢-٢٥٦، الديمقراطية الإسلامية لعثمان خليل ١٩، الإسلاميون والمرأة لمحمد سليم العوّا ٣٢، حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٥٣، الفقه السياسي للمرأة المسلمة لإقبال المطوّع ١٢١-١٢٢ و ١٢٩، المشاركة في الحياة السياسية في ظلّ أنظمة الحكم المعاصرة لمشير المصري ٢٣٢-٢٣٧، تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي لسعد خليل ٢٦٢.

للمرأة تولي الولايات العامة[1].

القول الثاني: المنع، فلا يجوز أن تكون المرأة ناخبة، وهو فتوى علماء الأزهر[2]، وفتوى وزارة الأوقاف بالكويت[3] وذهب إليه بعض العلماء والباحثين[4].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الانتخاب عملية توكيل من الناخب للمرشح، فهي وكالة، والمرأة ليست ممنوعة من الوكالة في الإسلام[5].

وقد نوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بكون عمل المجالس البرلمانية هو من قبيل الوكالة في إبداء الرأي، فهذه المجالس لا تختص بإبداء الرأي فقط، بل لها سلطة وولاية عامة ولا يصح أن تكون مجرّد وكالة بالرأي[6].

---

(١) انظر مطلب ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة في ص: ١٤٣.

(٢) انظر الفتوى في كتاب: من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٢٠.

(٣) انظر: ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشيح لحامد العلي ضمن مؤتمر الكويت والتحديات الفكرية ٢٩، الفقه السياسي للمرأة المسلمة لإقبال المطوع ١٧٨-١٨٣.

(٤) انظر: فتاوى شرعية وبحوث إسلامية لمحمد حسنين مخلوف ٢/ ٢١٨، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ محمد أنور ٤٥٨، جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي من المنظور التربوي الإسلامي لعدنان با حارث ٧٩، الديمقراطية وموقف الإسلام منها لمحمد نور مصطفى الراهون ٤٤٥.

(٥) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٥.

(٦) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٤٥٢-٤٥٣.

الوجه الثاني: أن اختيار الإمام هو من قبيل فرض الكفاية، والإثم في التقصير فيه راجع لأهل الحل والعقد وليس لآحاد الناس، وإذا تقرر أنه فرض كفاية بطل القول بأنها وكالة، لأن فرض الكفاية يسقط بفعل البعض من الناس، ولو كان وكالة لكان لا بد من مشاركة كل الناس أو أكثرهم[(١)].

الدليل الثاني: أن النساء بايعن النبي ﷺ كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾[(٢)] [الممتحنة ١٤٥].

ونوقش هذا الدليل: بأن بيعة النساء للنبي ﷺ ليست من قبيل الترشيح للإمارة أو الاختيار للرئاسة، إذ إن رئاسة النبي ﷺ عليهن وعلى المسلمين لا تحتاج إلى مشورة ولا موافقة من أحدٍ، فبيعتهن للنبي ﷺ إنما هي بيعة طاعة ومعاهدة على الالتزام بأوامر الله وأوامر رسوله ﷺ[(٣)].

الدليل الثالث: أن الانتخاب شهادة، والشهادة تجوز من الذكر والأنثى كما قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [سورة البقرة ٢٨٢]، وحيث جازت شهادة

---

(١) انظر: جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لعدنان با حارث ٨٣.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٣٩- ٤٤٠، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٨.

(٣) انظر: فتوى علماء الأزهر في من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٠ جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لباحارث ٧٥، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٤٤.

المرأة جاز انتخابها[١].

وقد نوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن الانتخاب ليس بشهادة، إذ إن الشهادة تتعلّق بحقوق الله، أو حقوق الآدميين وهو أمر غير موجود في الانتخاب[٢].

الوجه الثاني: يلزم القائلين بأنها شهادة أن لا يقبلوا شهادة النساء فيها لأنها ليست من قبيل الأموال، أو يجعلوا شهادة المرأة فيها على النصف من شهادة الرجل وهم لا يقولون بذلك[٣].

الدليل الرابع: أن الانتخابات من قبيل الشورى، والشورى عامة للذكر والأنثى كما قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى ٣٨]، وكلمة «بينهم» تشمل جميع المسلمين ذكرهم وأنثاهم، وإذا تقرر عموم الشورى لجميع المسلمين صحّ كون المرأة مشاركة في الانتخابات لأنها من قبيل الشورى[٤].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن مشاركة المرأة في الانتخابات ليست مجرّد شورى حتى يقال بجواز مشاركة المرأة فيها، بل هي مشاركة يترتب عليها آثار ملزمة، وليست مجرد شورى يستفاد منها.

---

(١) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٢٨، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤.

(٢) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٥-٤٥٦.

(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٥.

(٤) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٢٩.

الدليل الخامس: أن الانتخاب من قبيل الاجتهاد، والمرأة أهل لأن تكون مجتهدة ومفتية، فالإفتاء ليس مختصاً بالرجال، وحيث جاز كونها مفتية جاز كونها ناخبة، فيقاس حكم الانتخاب على حكم الفتيا والاجتهاد(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الفتيا والاجتهاد هي من قبيل الإخبار بالرأي وليس فيها سلطة ولا إلزام بخلاف ما عليه الحال في الانتخابات إذ الانتخاب يثمر الوصول إلى السلطة والولاية العامة(٢).

الدليل السادس: ما ورد من مشاورة عبد الرحمن بن عوف للنساء في بيعة عثمان، حيث استشار الناس حتى رجع إلى النساء في خدرهن ليستشيرهن في بيعة عثمان(٣)، وإذا كان للنساء رأي في البيعة فلا مانع من مشاركتها في الانتخابات الموصلة للرئاسة(٤).

ويناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: الطعن في إسناد هذه القصة حيث لم يرد ذكرها في كتب السنة، وإنما ذكرها بعض المؤرخين كابن كثير من غير إسناد، والثابت هو استشارة عبد الرحمن بن عوف لأشراف الناس ومن قدم من الأجناد ولم يثبت أنه استشار النساء في خدرهن(٥).

---

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٣٠.

(٢) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٣٥٦-٤٥٧.

(٣) قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية ٦/٣٥٠: «ولكن بقي عبد الرحمن يشاور الناس ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن».

(٤) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٢٩، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤-٦٥.

(٥) انظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد عبد الله الإمام ١٦٧.

الوجه الثاني: على التسليم بصحة القصة، فما تدلّ عليه هو جواز مشاورة النساء والاستفادة من آرائهن، وليس أمر الانتخابات مجرّد شورى حتى يقال بأن استشارة عبدالرحمن بن عوف تدلّ على جواز مشاركة النساء في الانتخابات، فعبد الرحمن بن عوف شاور النساء ثم اختار فكان اختيار الخليفة من قبل عبد الرحمن نفسه، وليس من مجموع أصوات الناس، فبيعة عثمان لا تدل على جواز انتخاب المرأة، ولا على جواز انتخاب عامة الناس، لأن الاختيار كان من قبل عبد الرحمن بن عوف واستفاد فيها من آراء الناس، ولم يكن الاختيار من مجموع أصوات الناس.

الدليل السابع: أن مشاركة المرأة في الانتخابات هو من قبيل النصيحة للمسلمين، وهو أمر عام للرجال والنساء[١].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن هذا استدلال بالعام في حكم الخاص، فالخلاف في صورة الانتخابات، وليس في عموم النصيحة، والانتخابات لها كيفية معيّنة وليست مجرد نصيحة.

الدليل الثامن: أن المرأة لها أهلية الاختيار والقدرة على معرفة الأكفاء، كما اختارت ابنة الشيخ الصالح موسى عليه الصلاة والسلام كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص٢٦]، وحيث كانت المرأة قادرة على اختيار الأصلح من الناس فلا معنى لمنعها من ذلك[٢].

---

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٦.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٥٤-٤٥٥.

الدليل التاسع: أن عائشة رضي الله عنها شاركت في معركة الجمل، مما يدلّ على أن لها رأياً في البيعة، وإذا ثبت أن للمرأة رأياً في بيعة الحاكم جاز لها أن تشارك فيما له أن تبدي الرأي فيه(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن خروج عائشة رضي الله عنها ليس نقضاً لبيعة علي، ولا مطالبة ببيعة غيره حتى يقال بمثل هذا الدليل، بل خرجت مطالبة بدم عثمان رضي الله عنهم أجمعين(٢).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن المرأة ممنوعة من الولاية العامة في الإسلام، فلا يجوز لها أن تتولّى أيّ ولاية عامة، ومشاركتها في الانتخابات هو من قبيل مشاركتها في الولاية العامة ولو كانت من طريق غير مباشر حيث يكون لها تأثير في السياسة العامة من خلال هذه المشاركة(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن المشاركة في الانتخابات ليست من قبيل الولاية العامة في شيء، فهو مجرد صوت واحد في عددٍ كبير من الأصوات، وليس فيه إلا اختيار المرشح فليس هو من قبيل الولاية العامة.

الدليل الثاني: أن الانتخاب يستلزم الترشيح، فمن أجيز له الانتخاب أجيز له الترشيح في الأنظمة المعاصرة، فمشاركة المرأة ناخبة هو وسيلة لترشيحها وتوليها للولايات العامة المحرمة عليها، وحيث كان الانتخاب وسيلة إلى حرام

---

(١) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٣٠.

(٢) انظر: العواصم من القواصم لأبي بكر ابن العربي ١٥٤.

(٣) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٤٨.

فوسيلة الشيء تأخذ حكمه[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأنه لا تلازم بين الانتخاب والترشيح، إذ يمكن الفصل بينهما، فيكون حكم مشاركة المرأة في الانتخابات مغايرٌ لحكم ترشيحها[٢].

الدليل الثالث: أن مشاركة المرأة في الانتخابات يجرّ إلى مفاسد متعددة من الاختلاط، والتبرج، وخروج النساء في الدعايات، واختلاطهن بالرجال، وغير ذلك من المفاسد التي تحدث في مثل هذه الانتخابات[٣].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن حكم انتخاب المرأة منفصل عن ما ذكر من هذه المفاسد، فالقول بجواز مشاركة المرأة في الانتخابات لا يلزم منه القول بمشاركتها مطلقاً بغضّ النظر عن كيفية مشاركتها بل لا بد من الالتزام بالضوابط الشرعية وتجنب أي محرم يكون في أثناء الانتخابات[٤].

الدليل الرابع: أن مشاركة المرأة في اختيار الحاكم أو مبايعته أمر لم يرد عن السلف الصالح، فلم يرد أن النساء شاركن في بيعة أحد من الخلفاء الراشدين مما

---

(١) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي١٠٢-١٠٣، ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشيح لحامد العلي ٣٠، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٥٢.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ٤٥٢.

(٣) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي١٠٣، ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشيح للعلي ٣٠، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ انور ٤٤٩-٤٥٠.

(٤) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٠، المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال ٧٥.

يدلّ على أن لا أحقية للمرأة في ذلك، وأنها ممنوعة منه.[١].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن طريق انعقاد الرئاسة العامة في الإسلام من الطرق الاجتهادية[٢] وحيث كان كذلك فكلّ طريق موصل إلى الولاية فهو مباح ما لم يخالف حكماً شرعيّاً، وكون الطريقة لم تطبق في عهد الخلفاء الراشدين لا يدلّ على منعها وتحريمها، وبناءً عليه فعدم مشاركة النساء في بيعة الخلفاء الراشدين لا يدلّ على تحريم مشاركتهن مطلقاً.

الدليل الخامس: أن المرأة غير قادرة على تمييز الأصلح من الرجال للولايات، إذ إن المرأة لا تخالط الرجال فلا يمكن لها أن تهتدي إلى الأصلح والأفضل كما يستطيع الرجال أن يهتدوا إليه[٣].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: أن معرفة المرأة للأكفاء من الرجال مع قلة مخالطتها للرجال يمكن في هذا العصر من خلال تطور الاتصالات التي تمكن المرأة من معرفة صفات الرجال ومؤهلاتهم ولو لم تخالطهم[٤].

---

(١) انظر: غياث الأمم ٣٤، حيث حكى الإجماع على أن النساء لا مدخل لهنّ في الاختيار، وقال: «فما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما رُوجعن قط ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة عليها السلام ثم نسوة رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين». وانظر: جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لعدنان باحارث ٧٩-٨٠، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٤٨.

(٢) انظر ص٣٢٩.

(٣) انظر: الديمقراطية وموقف الإسلام منها لمحمد نور مصطفى ٤٥٠.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبوحجير ٤٥٦، الفقه السياسي للمرأة المسلمة لإقبال المطوع ١٣٠.

الترجيح:

عند التأمل في أدلة كل من الفريقين لا نجد دليلاً يدل على جواز مشاركة المرأة في الانتخابات، ولا دليلاً يدلّ على المنع، فكلّ أدلة الفريقين في المنع أو الجواز لا تدلّ على ما ذهبوا إليه، وكلّها يمكن مناقشتها ودفعها.

وعندئذٍ: لا بد من الرجوع إلى أدلة أخرى لتقرير الحكم الشرعي في هذا، ومن أقوى الأدلة في هذا الباب هو التمسك بالأصل الشرعي، فالأصل الشرعي في ذلك هو الجواز والإباحة، وعلى المانع الدليل، وحين لا نجد دليلاً يدلّ على المنع فنبقى على الأصل وهو التمسك بالجواز.

ويقوي هذا الأصل: أن مشاركة المرأة في الانتخابات هو من طرق الوصول إلى الولاية، وطرق الوصول إلى الولاية من الطرق الاجتهادية المباحة، بدليل اختلاف طرق انعقاد ولاية الخلفاء الراشدين من غير نكير، مما يدلّ على أن الأصل هو الإباحة ما لم يكن ثمة مخالفة شرعية، والله تعالى أعلم.



المبحث الثالث

مشاركة غير المسلم في الانتخابات

بما أن الانتخابات المعاصرة يشترك فيها جميع المواطنين في البلد الذي تجري فيه الانتخابات، ولا يشترط في ذلك إلا شروطاً يسيرة، فإن من المسائل الشرعية التي تثيرها هذه الطريقة ما يتعلّق بمشاركة غير المسلم ممن يسكن في بلاد المسلمين، فهل يصحّ أن يؤذن لغير المسلمين بأن يكون لهم مشاركة في اختيار من يريدون في الولايات العامة وذلك بأن يسمح لهم بالتصويت والانتخاب؟

اختلف العلماء المعاصرون في حكم مشاركة غير المسلمين في انتخابات الولايات العامة في البلاد الإسلامية إلى قولين:

القول الأول: الجواز، فلا مانع من مشاركة غير المسلمين في الانتخابات، وإليه ذهب عبد الكريم زيدان، وعبد الحكيم العيلي[(١)]، وآخرون[(٢)].

القول الثاني: المنع، فلا يجوز لغير المسلمين أن يشاركوا في الانتخابات في الدولة الإسلامية، وإليه ذهب المودودي، وعبد الوهاب الشيشاني[(٣)]،

---

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٤، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٣٢١.

(٢) انظر: مواطنون لا ذميون لفهمي هويدي ١٧١-١٧٢، حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية لمثنى أمين نادر ١٢٧، تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي لسعد خليل٢٦٨.

(٣) انظر: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية للمودودي٣١، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعبد الوهاب الشيشاني ٦٧٦.

وغيرهم[١].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: انتفاء الدليل المانع من مشاركة الكفار في هذه الانتخابات، وحيث لم يرد دليل على المنع فالأصل هو الجواز[٢].

الدليل الثاني: أن الرئاسة العامة في عصرنا الحاضر ليست كالرئاسة في عصور الفقهاء الأوائل، فالفقهاء قد اشترطوا فيمن ينتخب الإمام أن يكون مسلماً لأن الدولة كانت دولة دينية فلا بد أن يكون الناخب مسلماً، أما في عصرنا فقد تغيّر الوضع وصار حال الدولة الإسلامية دولة دنيوية لا دينية[٣].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن الدولة الإسلامية لا يمكن أن يزال عنها الوصف الديني - إن سلّمنا بهذه التسمية - فلا بد للرئيس في الدولة الإسلامية أن يكون متصفاً بالشروط الشرعية، وأن يسعى لتحقيق أحكام الشريعة، ويجب عليه أن يحكم بين المسلمين بالإسلام، ومثل هذه الثوابت لا تتغير بتغير الزمان، ولا بتبدل طرق الحكم.

وعليه: فلا معنى للتفريق بين حال الدولة الإسلامية في العصر الأول، وحال الدول الإسلامية اليوم.

---

(١) انظر: الرأي العام لمحيى الدين عبد الحليم ١٦٠، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٩، الانتخابات شهادة وأمانة لخالد الشنتوت ٢٦، أهل الذمة والولايات العامة لنمر النمر ٣٣٩-٣٤٠، الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ١٢٨، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٤٢.

(٢) انظر: الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٢٢١.

(٣) انظر: أحكام الذميين والمسأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٤.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الكافر غير مقبول الشهادة شرعاً، فلا يجوز الأخذ بصوته في الانتخابات مع سقوط اعتبار شهادته[١].

ويمكن أن يناقش: بعدم التسليم بكون الانتخاب شهادة حتى يقال بعدم قبول انتخاب الكافر بحجة أن الانتخاب شهادة.

الدليل الثاني: أن الكافر لا يؤمن بأحكام هذا الدين، وليس على دراية بها، ولا يحرص على تطبيق ما تريده الشريعة، وبالتالي فسيكون اختياره مبني على اعتبارات لا تتوافق مع الاعتبارات التي تراعيها الشريعة في رئيس الدولة وفي جميع من يتولى الولايات العامة[٢].

الدليل الثالث: أن البيعة في الإسلام كانت محصورة في المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين، ولم يعرف أن أحداً من غير المسلمين شارك في بيعة أحدٍ من الخلفاء[٣]. إذ لا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة بإجماع العلماء[٤].

نوقش هذا: بأن عدم مشاركتهم في أول الإسلام كان مردّه لظروف المسلمين آنذاك، وما كان يحيط بهم من الأعداء مما لا يجعل بالإمكان أن يستشار أحد من غير المسلمين، فالأمر مردّه إلى حال طارئة، وليس أمراً ثابتاً متعلقاً بغير المسلمين[٥].

---

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٩، الانتخابات شهادة وأمانة للشنتوت ٢٦.

(٢) انظر: الرأي العام لمحي الدين عبد الحليم ١٦١، حقوق أهل الذمة للمودودي ٣١.

(٣) انظر: أهل الذمة والولايات العامة لنمر النمر ٣٣٩-٣٤٠، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨.

(٤) انظر: غياث الاسم في الثبات والظلم ٣٤-٣٥.

(٥) انظر: الحريات العامة للعيلي ٢٢١، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١١٧.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة من وجهين:

الوجه الأول: أن إحاطة الأعداء من كل جانب لا تحول بين المسلمين وبين استشارة من كان في داخل بلادهم من الكفار الذين في ذمتهم، فلا علاقة بين إحاطة الأعداء وبين منع الكفار المواطنين من البيعة.

الوجه الثاني: على فرض التسليم بما ذكر، فهذه الحال المذكورة لا تحول دون مشاركة بعض أهل الذمة في الاختيار، أو على الأقل مشاركتهم في البيعة والطاعة، فلا يمكن أن تكون الحال الطارئة سبباً لمنع جميع أهل الذمة من الاختيار، بل ومنعهم من مجرد البيعة وإعلان الطاعة.

الترجيح:

عند التأمل في مشاركة غير المسلمين في الانتخابات المعاصرة نجد أنها نازلة فقهية معاصرة لم تكن موجودة في عصر الصحابة ومن بعدهم، إذ إن مشاركة الكفار في هذه الانتخابات ليست كمشاركة أهل الحلّ والعقد في اختيار الخليفة، ومنعهم من مبايعة الخليفة يدلّ على عدم لزوم مبايعتهم ولا يدلّ على منعها مطلقاً.

وحين نرجع للقواعد الشرعية المتعلقة بالولاية نجد أن أهم ما سيضرّ به مشاركة غير المسلمين في هذه الانتخابات هو مقصد الأصلح والأفضل للولاية[1]، حيث إن الكافر لن يختار إلا من كان موافقاً لهواه وميله، ولا يراعي ما يراعيه الإسلام من الأوصاف والشروط، ولا يمكن نصحه أو التأثير عليه من خلال توعيته بوجوب اختيار الأفضل، وهذا ما دعا أصحاب القول الثاني إلى القول بالتحريم.

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٨-٢٠.

والذي أميل إليه أن يعلّق حكم انتخاب غير المسلمين على هذا المبدأ، فإن كانت مشاركتهم سيكون لها تأثير على الولاية بحيث يكون لأصواتهم أثر في ترجيح كفة أحدٍ على أحد فلا بد من القول بالمنع، حتى لا يكون الاختيار للولاية مبنياً على رأي أهل الذمة غير الموافق للشرع، وحتى لا يستعلي الكفار على المسلمين ويكون لهم عزّ وتمكين يُملون به ما يريدون على المرشحين.

أما إن كانت مشاركة غير المسلم لن يكون لها ذاك التأثير في الترشيح، لقلة أصواتهم أو لتفرّقها ونحو ذلك، فلا أرى بأساً من مشاركتهم ناخبين، لأن هذا يحقق مصلحة تأليف قلوبهم على الإسلام، وميلهم إلى دولة الإسلام وتعاطفهم مع المسلمين، من غير أن يترتب على ذلك مفسدة واضحة، فمشاركتهم مصلحة بينة من غير وجود مفاسد ولا مخالفة لنصّ شرعي، ومثل هذا يؤيد القول بالجواز في هذه الحالة، خاصة حين نعلم أن الانتخاب في ظلّ الدولة الإسلامية سيكون للمرشحين الذين تمت موافقة الدولة عليهم، والمرشحون هم ممن اتصف بالصفات الشرعية التي تؤهله للولاية، فأصوات أهل الذمة لن تذهب إلى غير من هو مستحقّ، والله أعلم.

* * *

المبحث الرابع

مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات

يراد بأهل البدع والأهواء من خالف الاعتقاد الصحيح لأهل السنة والجماعة فوقع في البدع التي انتشر عند أهل العلم مخالفتها للكتاب والسنة كبدع الخوارج والجهمية والمرجئة[١].

وسبب إفراد أهل البدع والأهواء ببحث خاص، أن بعض العلماء ذكر أن الانتخاب هو شهادة، وقد ذكر العلماء خلافاً في حكم قبول شهادة أهل البدع والأهواء، فحكم قبول انتخاب أهل البدع والأهواء في الانتخاب مبني على حكم قبول شهادتهم عند من يرى أن الانتخاب في الانتخابات هو من قبيل الشهادة.

وسبب ذكر العلماء لأهل البدع والأهواء في باب الشهادة، هو لأجل أثر البدعة في الطعن في عدالة الشخص، فمن يرى أن البدعة قادحة في عدالة الرجل لا يرى جواز شهادة الرجل المتلبّس بالبدعة، ومن لا يرى للبدعة أثراً في الطعن في عدالة الرجل لا يرى بأساً في قبول شهادة أهل البدع والأهواء[٢].

غير أن هذا الخلاف الفقهي لا أثر له في منع أهل البدع والأهواء من الانتخاب، وذلك لوجهين:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٤١٤.

(٢) سيأتي الحديث عن حكم قبول شهادة أهل البدع، وحكم توليتهم في مبحث ترشيح أهل البدع والأهواء في ص٢٢١.

الوجه الأول: ما تقدّم من أنَّ الانتخاب ليس من قبيل الشهادة المعروفة[١]، فلا يصح القول بتطبيق كافة أحكام الشهادة على الانتخاب، وحيث كان كذلك فلا أثر للخلاف الفقهي في القول بجواز انتخاب أهل البدع أو عدم جوازه لأن انتخابهم ليس من قبيل الشهادة.

الوجه الثاني: أن الراجح في شهادة أهل البدع والأهواء أن الأمر فيه تفصيل، فالمبتدع المتأول أو الجاهل المقلّد المعذور لا تكون البدعة سبباً للطعن في عدالته، وأما من كان مقصّراً في الاجتهاد، أو في التقليد فالبدعة قادحة في عدالته[٢].

فمن كان منهم مجتهداً متأولاً أو مقلّداً معذوراً فلا أثر للبدعة في عدالته.

وأما من كان مقصّرا غير معذور فبدعته قادحة في عدالته، فيكون حكمه في الانتخاب مبني على اشتراط العدالة في الانتخاب، وسيأتي بإذن الله[٣].

وبناءً عليه: فالأصل في أهل البدع الذين لم تكن البدعة سبباً في الطعن في عدالتهم أنهم يجوز لهم المشاركة في الانتخابات ليختاروا المرشحين، مع أهمية مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد في مشاركة أهل البدع والأهواء، فإن كانت مشاركتهم سيكون لها سبب في نشر البدع، أو التمكين لأهل البدع، أو نحو هذه المفاسد فلا شكّ في منعهم، وكذا لو كان في منعهم مصلحة كمصلحة هجرهم وردّ شهادتهم فإنهم يمنعون من الانتخاب لأجل ذلك.

---

(١) انظر: ص٤٦.

(٢) انظر: ص٢٢٦.

(٣) انظر: مطلب مشاركة الفاسق في الانتخابات في مبحث مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات، ص١١٨.

المبحث الخامس

مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات

يراد بناقص الأهلية هنا هو من فقد شرطاً من الشروط المعتبرة في الشهادة أو الولاية، وقد تقدّم ذكر بعض الشروط التي يعتبر فاقدها ناقصاً للأهلية في الشهادة وهي شرط الإسلام والذكورة، وبقي أن يتطرّق البحث إلى شرطين مهمين، هما شرطا العدالة والعلم.

وهو ما ينضمّ في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مشاركة الفاسق في الانتخابات.

المطلب الثاني: مشاركة الجاهل في الانتخابات.

* * *

المطلب الأول

مشاركة الفاسق في الانتخابات

العدالة شرط من شروط الشهادة، فلا بدّ للشاهد أن يكون عدلاً كما قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [سورة الطلاق ٢]، وبناءً عليه: فلا قبول لشهادة الفاسق.

فهل يلزم من هذا اشتراط العدالة في الناخب؟

قد تقدّم أن الانتخاب ليس بشهادة، فلا يصح أن يشترط فيه ما يشترط في الشاهد، فإذا لم تقبل شهادة الفاسق فلا يلزم منه عدم قبول انتخابه، لأن الانتخاب ليس كالشهادة.

وعليه: فلا دليل يدلّ على المنع من انتخاب الفاسق، وقبول انتخابه يرتبط بالقول بجواز الانتخابات العامة، وإذا تقرّر كونها جائزة جاز انتخاب الفاسق شريطة أن يكون ذلك محققاً للمصالح دافعاً للمفاسد.

ولو تأملنا في الحكمة من اشتراط العدالة في الشهادة لوجدنا أن ذلك مردّه إلى توثيق الشهادة بحيث يؤمن فيها من الكذب، فالفاسق أجرأ على الكذب، وأقل هيبة وخشية منه، بخلاف العدل التقي فإن عدالته تحول بينه وبين الكذب، ولأجل النظر لمقصد الشريعة في اشتراط العدالة ذهب بعض أهل العلم إلى التخفيف من شرط العدالة بحيث لا يكون شاملاً لاجتناب الكبائر وترك المداومة على الصغائر مطلقاً، بل يكون مردّ ذلك إلى العدالة التي يحصل بها الأمن من الكذب [1].

---

(١) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٢٨، الطرق الحكمية لابن القيم ٢١٠، الشرح الممتع لابن عثيمين ١١/ ٥٨٥-٥٨٦.

وبناء على ذلك: فيمكن أن نشترط في الناخب من العدالة ما يحصل به الأمن من عدم خيانة الناخب، وتضييعه لأمانة الاختيار، وذلك بأن يشترط في الناخب أن يكون مجتنباً للفعل الذي يدلّ ارتكاب الشخص له على أن مثله لا يبالي بالولاية ولا يراعي حق الأمانة، فالشخص المنتهك للحرمات، أو المتهاون في الرشاوي، أو المبالغ في التعصّب للقبيلة أو الحزب ونحو ذلك مما يغلب على الظن أن اختيار مثل هذا سيكون لغير اعتبار شرعي فيجب منع مثل هذا من الانتخاب لأن غلبة الظن عندنا أن اختياره لن يكون على هدى ولا صلاح، بل لهوى ومصلحة، وهذا الاختيار محرم، والسماح له بالاختيار إقرار بالحرام ولا يجوز للنظام أن يقرّ مثل هذا، وكذلك يجب منع غير العدل من الانتخاب إن كانت مشاركته ستكون مضرّة بالمصالح الشرعيّة.

وعليه:

١- فالعدالة ليست شرطاً من شروط الناخب.

٢- يجب منع الانتخاب عن كلّ شخص يغلب على الظن أن اختياره لن يكون إلا على مقاصد محرّمة، أو تكون مشاركته سبباً للتأثير على المصالح الشرعية المتعلّقة بالولاية.

* * *

المطلب الثاني

مشاركة الجاهل في الانتخابات

من أبرز الإشكالات التي وجهت إلى الانتخابات المعاصرة، سماحها لجميع الناس في المشاركة في الانتخابات، بغض النظر عن مستوياتهم وقدراتهم العلمية، وقد تقدّم بحث هذا في حكم الانتخابات، وبيّنا فيه أن ذلك لا يصح أن يكون سبباً لمنع الانتخابات مطلقاً، بل مردّ ذلك إلى المصلحة الشرعية، فإذا اقتضت المصلحة الشرعية اللجوء إلى الانتخابات جاز وإلا فلا.

وبناءً على ما تقرّر: فليس من شروط الناخب أن يكون عالماً، ولا متخصصاً، بل يشترط فيه أن يكون لديه علم بالولاية التي ينتخب فيها يتمكن من خلاله من معرفة من يكون مستحقّا لها، وأن يكون لديه معرفة بمن يختاره، ومن الطبيعي حينها أن يكون ثمة تباين كبير بين الناخبين في العلم بالولاية وبأهلها، لكن عند جميع الناخبين قدر أدنى من العلم بالولاية وبمن يصلح لها.

فإن كان الناخب جاهلاً لا يعرف الولاية، ولا يميز من يصلح لها، فلا يصح من مثل هذا أن يكون ناخباً، لأن انتخابه سيكون مبنياً على جهل وتخمين، وهذا من قبيل الاستهانة بالولاية والاستخفاف بها فلا يجوز للنظام أن يأذن لمن ينتخب بغير علم حتى لا يكون شريكه في الإثم، فعلى النظام الإسلامي أن يمنع أمثال هؤلاء من المشاركة ويضع من الشروط ما يحول بين هؤلاء وبين الحصول على أحقية التصويت.

وعند التأمل نجد أن هذه الفئة الممنوعة من الانتخاب ستكون فئة قليلة في

المجتمع المعاصر لأن عامة الناس وإن لم يكونوا من أهل العلم والتخصص إلا أنهم يدركون صلاحية الولاية، ودورها، والصفات التي يجب أن يتصف بها من يتولاها.

* * *

المبحث السادس

شروط المنتخِب

الانتخاب بصورته الحالية لم يكن موجوداً لدى الفقهاء السابقين، وحينها فلا بد من الاجتهاد في تحديد الشروط الواجب توفرها في الناخب، ومن خلال ما تقدّم من الخلاف الفقهي في حكم الانتخابات، وما تقدم من الأحكام المتعلقة بالناخب يمكن أن نتوصّل إلى وضع الشروط التالية للناخب:

الشرط الأول: الإسلام؛ فلا بد للناخب أن يكون مسلماً ولا يصح للكافر أن يكون ناخباً لئلا يكون له تأثير على ولايات المسلمين، إلا في حالة أن يكون انتخابهم لا أثر له على الولاية في الانتخابات فلا بأس من مشاركتهم حينئذٍ(١).

الشرط الثاني: العقل؛ فلا يصح انتخاب المجنون، لأنه لا اختيار ولا تمييز له، فالسماح له بالاختيار مع هذا هو من قبيل الاستهانة والاستخفاف بالولاية وذلك لا يجوز.

الشرط الثالث: السن؛ فلا بد أن يكون الناخب قد بلغ من العمر سنّاً يتمكن فيه من معرفة الولاية وتمييز من يصلح لها، وليس ثمّة سنّ معينة – لا بلوغ ولا غيره– يعلّق الحكم به بحيث لا يجوز انتخاب من دونه، لأن هذا مما يختلف، ويرجع فيه إلى المصلحة الشرعية ليتم تحديد السن المناسب شريطة أن لا ينقص هذا السن عن العمر الذي يكون فيه الناخب قادراً على تمييز الولاية وأهلها.

الشرط الرابع: العلم بالولاية؛ وبمن يصلح لها، وبالمرشح الذي سيتولاها، فلا بد أن يكون الناخب عالماً بالولاية، وبصفات أهلها حتى يختار

---

(١) انظر ص١١٤.

من يصلح لها، فإن كان لا يعرف الولاية ولا يميز أهلها فلا يصح أن يكون ناخباً لئلا يكون النظام شريكاً له في إثم الاختيار بغير علم.

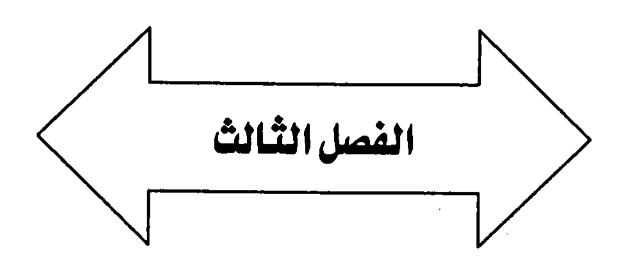
الشرط الخامس: انتفاء الحالة التي يغلب على الظن أن الشخص سيقع في الاختيار المحرّم بناءً على عصبية أو رشوة أو نحو ذلك، إذ لا يجوز تأثير هذه الأمور على الولايات[1]، وذلك بأن يمنع كل من عرف من حاله الفسق الذي يظن بصاحبه أن يكون مستخفّاً بالولاية، أو يكون على حالٍ من التعصب القبلي والحزبي يعلم منه أن اختياره لن يكون إلا لأجل تلك المقاصد فلا يجوز الإذن لأمثال هؤلاء بالاختيار؛ لأن غلبة الظن في اختيارهم أنه سيكون اختياراً محرّما ولا يجوز إعانتهم عليه.

الشرط السادس: وهو شرط عام يدخل فيه كلّ ما يحقّق المصلحة الشرعية، فإن كانت المصلحة تتحقق من خلال وضع بعض الشروط والضوابط فلا بد للنظام من وضع هذه الضوابط وإلزام الناس بها لأجل أن تتحقق المصلحة، فقد يكون من المصلحة رفع السن القانوني لمن يصوّت، أو اشتراط العدالة التامة، أو اشتراط قدر عالٍ من التعليم ونحو ذلك، فيتبع النظام الإسلامي ما يراه أصلح للمسلمين في ذلك.

***

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٧-١٨.



الأحكام المتعلّقة بالمنتخَب

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: ترشيح المرأة.

المبحث الثاني: ترشيح غير المسلم.

المبحث الثالث: ترشيح أهل البدع والأهواء.

المبحث الرابع: طلب الولاية.

المبحث الخامس: ولاية المفضول.

المبحث السادس: ولاية غير المؤهل.

المبحث الأول

ترشيح المرأة

من الأحكام المتعلقة بالمنتخَب (المرشح)، ما يتعلق بحكم ترشيح المرأة لنفسها، أو ترشيح الناس لها لتولي المناصب القيادية كالإمامة والوزارة[١] ونحوها، والحكم في هذه المسألة ينبني على حكم تولي المرأة للولايات العامة، والمراد بالولاية العامة: ما يشمل نظر متقلدها أمور الدين إلى جانب أمور الدنيا، كالخلافة والوزارة وولاية المظالم والإمارة على الجند، وإمارة الأقاليم، وولاية الحسبة، والقضاء[٢].

وهو ما ينتظم في هذا المبحث.

وقد قسمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترشيح المرأة للرئاسة العامة.

المطلب الثاني: ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة.

المطلب الثالث: ترشيح المرأة لعضوية المجالس البرلمانية.

* * *

---

(١) سرتُ في هذه الرسالة على إدراج (الوزارة) في الولايات التي يترشح لها من خلال الانتخابات مع أن العرف المعاصر لا يطبق الانتخاب لاختيار الوزراء، وقد أدرجتها مع بقية الولايات، نظراً لشهرة هذه الولاية وانتشارها في عصرنا الحاضر، فلا يكتمل أي بحث عن الولايات بدون التطرق إليها.

(٢) انظر: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للشيشاني ٦٨٩.

المطلب الأول

ترشيح المرأة للرئاسة العامة

قد اختلف المعاصرون في حكم تولي المرأة للرئاسة العامة إلى قولين:

القول الأول: المنع من تولي النساء للرئاسة العامة، وهو مذهب الفقهاء المتقدمين، وعليه أكثر العلماء والمؤلفين المعاصرين [1].

القول الثاني: جواز تولي النساء للرئاسة العامة، وهو ما ذهب إليه قلة من العلماء والباحثين المعاصرين [2].

---

(١) منهم على سبيل المثال – عدا من سيأتي ذكرهم ممن يمنع جميع الولايات العامة عن المرأة-: محمد عزة دروزة في المرأة في القرآن والسنة ٥٠، محمد الغزالي في حقوق الإنسان ١٣٩، محمد البوطي في المرأة ٣٨، عبد الحميد الشواربي في الحقوق السياسية للمرأة ١٠٠، عبد الرزاق السنهوري في فقه الخلافة وتطورها ١٢٣، وهبة الزحيلي في نظام الإسلام ٢٢٦، صلاح الدين دبوس في الخليفة توليته وعزله ٢٧٤، محمد أبو فارس في النظام السياسي في الإسلام ١٨٢، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم ٢٩٦، مصطفى حلمي في نظام الخلافة ٤٢٦، محمد النبهان في نظام الحكم في الإسلام ٤٦٦، ، محمد يوسف مرسى في نظام الحكم في الإسلام ٦٨، عبد القادر عودة في الإسلام وأوضاعنا القانونية ١٣٥، محمد رأفت عثمان في رئاسة الدولة ١٣٢، مصطفى السباعي في المرأة بين الفقه والقانون ٣٩، إضافة إلى عدد كبير من علماء باكستان في أكثر من مؤتمر كما في ولاية المرأة في الفقه الإسلام لحافظ أنور ١٣٧- ١٣٩.

(٢) منهم: عبد الحميد متولي في مبادئ نظام الحكم في الإسلام ٨٨٦، فؤاد عبد المنعم في مبدأ المساواة ٢١٠، ظافر القاسمي في نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ٣٤٤، ومال إليه محمد الغزالي في الآخر كما في السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ٥٨.

أدلة أصحاب القول الأول المانعين من تولي النساء للرئاسة العامة[١]:

الدليل الأول: حديث أبي بكرة رضي الله عنه[٢] قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[٣].

وجه الدلالة منه: أن الحديث ينصّ على نفي الفلاح عن القوم الذين تتولاهم امرأة، ونفي الفلاح ضرر، والضرر يجب اجتنابه واجتناب ما يؤدي إليه[٤].

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: أن الحديث من أخبار الآحاد، وهي ذات دلالة ظنية، ولا تصلح مستنداً في الشؤون الدستورية ذات الأهمية الكبرى[٥].

وأجيبُ عن هذه المناقشة: بأنها تشتمل على أمرين:

١- عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد لكونها ظنية.

---

(١) اكتفيتُ – هنا – بذكر الأدلة والاعتراضات التي تخص الرئاسة العامة، وأرجأت الأدلة الأخرى التي تشمل جميع الولايات إلى المطلب الثاني ص١٤٣.

(٢) هو نفيع بن الحارث، مولى رسول الله ﷺ، اشتهر بكنيته لأنه تدلّى من حصن الطائف ببكرة فكنّي بها، كان من فضلاء الصحابة وفقهائهم، سكن البصرة وتوفي سنة ٥١هـ وقيل ٥٢هـ، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٦/٤٦٧، سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/٦-٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، برقم (٤٤٢٥).

(٤) انظر: الفقه السياسي للمرأة المسلمة لاقبال المطوع ١٠٤

(٥) انظر: مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٧.

٢- عدم صلاحية أخبار الآحاد للاحتجاج في الشؤون الدستورية.

أما عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد لكونها ظنية فيرد عليه:

بأن تقسيم العلماء للآحاد بالقطعي والظني ليس لأجل صلاحيتها للاستدلال، بل هم متفقون على العمل بها، واستنباط الأحكام منها ولو كانت ظنية[١].

وقد أجمعت الأمة على العمل بخبر الآحاد كما حكاه عدد كبير من الأئمة[٢].

قال ابن عبد البر[٣]: «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت

---

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٥٧.

(٢) منهم الشافعي في الرسالة ٤٥٣، وابن عبد البر في التمهيد ١/٢، وابن حزم في الأحكام في أصول الأحكام ١/١٥٦، والخطيب البغدادي في الكفاية ٣١، والجويني في البرهان ١/٢٢٨، والغزالي في المستصفى ١/٢٧٦، وأبو المظفر السمعاني في قواطع الأدلة في الأصول ٣٠٤، وابن قدامة في روضة الناظر ١/٣٧٠، والعضد الإيجي في شرح العضد ١٤٠، والآمدي في الأحكام ٢/٧٥، وعبد المؤمن بن عبد الحق في قواعد الأصول ١/١٥٣ مع شرحه تيسير الوصول لعبد الله الفوزان، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع ١/٦٢، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/١١٨، والشوكاني في إرشاد الفحول ١/٢١١

(٣) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، ولد سنة ٣٦٨هـ، إمام عصره في الحديث والأثر، ولم يكن في الأندلس مثله، من أشهر كتبه التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، والاستذكار لمذاهب علماء الأمصار، والاستيعاب وغيرها، توفي سنة ٤٦٣هـ، انظر: وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان لابن خلّكان٧/٦٦-٧٢.

ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافاً»[١].

أما عدم حجية سنّة الآحاد في الشؤون الدستورية فالجواب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أن تقسيم الأحكام والقوانين إلى قانون عام وخاص، وتقسيم العام إلى دولي وداخلي، وتقسيم القانون العام الداخلي إلى دستوري وإداري ومالي[٢]، هو تقسيم قانوني وضعي معاصر، ولا يجوز أن نعلق نصوص نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام وأحكامنا الشرعية إلى تقسيمات القانونين، فنرفض منها أحكاماً ثابتة لمجرد دخولها في قسم قانوني معين، مع اتفاق الأمة الإسلامية طيلة القرون الماضية على العمل بسنة النبي ﷺ من غير اعتبار لمثل هذا التقسيم.

الوجه الثاني: أن القانونيين قد اختلفوا في تحديد الموضوعات التي تندرج ضمن الدستور، والموضوعات التي لا تندرج تحته[٣] فليس الشأن الدستوري أمراً محدداً واضحاً، فيلزم من يمنع العمل بالسنة في باب الشؤون الدستورية أن يعلّق العمل بسنة رسول الله ﷺ على حسب ما يهتدي إليه القانونيون من رأي.

---

(١) التمهيد ١/٢.

(٢) انظر: القانون الدستوري لمحمد ضريف ٩.

(٣) انظر: مبادئ القانون الدستوري للسيد صبري ١، المبادئ الدستورية العامة لإبراهيم شيحا ٢٨- ٢٩.

الوجه الثالث: أن الشأن الدستوري ليس هو الشأن المهم الوحيد من ضمن القوانين والأحكام، فأي فرق بين رفض السنة في باب الشؤون الدستورية، ورفضها في بقية الأبواب، وما الذي يحول بين قيام مجتهد آخر ليقرر أن السنة لا تقبل في باب العقائد أو العبادات أو السياسة أو الاقتصاد؛ لأنها أبواب مهمة، وأي شيء سيبقى من السنة بعد هذا؟

المناقشة الثانية: أن السنة في الأحكام الدستورية لا تعد تشريعاً عاماً لأن التشريع في الأحكام الدستورية تشريع يراعي حالة خاصة زمن التشريع، ويختلف بحسب الزمان والمكان(١).

وقد قرر القرافي(٢) أن ما تصرف به النبي ﷺ باعتبار كونه حاكماً لا يكون حكماً لجميع الأمة بل لا يتصرف فيه إلا الأئمة، والسنة الدستورية من هذا الباب(٣).

وبناءً عليه: فما ورد في الحديث وإن كان الجمهور قد ذهبوا إلى أنه تشريع عام للأمة فإن آخرين يحملون الحديث على ما تصرف به الرسول ﷺ من

---

(١) مبادئ نظام الحكم لمتولي ٢٠٣ و ٨٧٧، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٨٦، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٩٢.

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري، اشتهر بالنسبة إلى القرافة - وهي من أحياء القاهرة -، وهو أحد الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك، له الذخيرة في الفقه، والقواعد، توفي سنة ٦٨٤هـ، انظر: الديباج المذهب لابن فرحون المالكي٦٢-٦٧.

(٣) انظر: مبادئ نظام الحكم لمتولي ٢٠٢، وفي قول القرافي انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٤٥-٥٥.

واقع كونه إماماً فلا يكون له حكم التشريع العام الملزم[١].

وأجيب عن هذه المناقشة من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن القاعدة التي ذكرها القرافي تتكلم عن التصرفات الصادرة عن الرسول ﷺ باعتباره حاكماً، ولا تجعل جميع الأحكام المتعلقة بالإمامة غير لازمة، وشتان ما بين الأمرين، فالقرافي يتحدث عن تصرف معين من النبي ﷺ صدر من خصوصيته حاكماً، ولم يأت إلى الحكم مباشرة ليجعل جميع أحكام الباب غير لازمة لمجرد أنها في باب الشؤون الدستورية، ولو كان مراد القرافي هو نفس مراد أصحاب هذا القول لما وجد في هذه المسألة خلاف ونزاع بين أهل العلم كما ذكر القرافي بعض مسائل هذا الخلاف، ولكان مجرد كون الحكم متعلقا بباب الإمامة كافياً في جعله تشريعا غير لازم.

الوجه الثاني: أن الأصل أن ما بدر من النبي ﷺ فهو تشريع لازم، إلا ما دل الدليل على أنه تصرف مخصوص بكونه إماماً فيكون مختصاً بالأئمة[٢]فكل الأحكام الصادرة عن الرسول ﷺ في أي باب كان هي من التشريع الملزم، إلا إن جاءت القرينة الدالة على خلاف ذلك فيعمل بها، فكيف بما قد جاءت القرينة الثابتة على كونه تشريع ؟

الوجه الثالث: أن القاعدة التي ذكرها القرافي إنما تكون في المسائل التي يشتبه في كونها تبليغاً أم تصرفاً بالإمامة، ومجرد كون الحكم متعلقاً بالشؤون الدستورية لا يجعل أمره مشتبهاً[٣] ولو أن هذا الكلام جاء على جملة الأحكام التي تتغير

---

(١) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٩٢.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٢٩.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢١٥.

بتغير الزمان والمكان بسبب تغير خصائصها وأحكامها[١]، أو علقت بعلة يزول الحكم بزوالها لكان كلاماً مقبولاً.

وعليه: فلا يصح أن تكون جميع الأحكام الدستورية هي من قبيل تصرفات النبي ﷺ من قبيل كونه حاكماً، ولا يصح أيضاً أن يكون قول النبي ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» من قبيل تصرفه عليه الصلاة والسلام بالإمامة لما يلي:

أولاً: أن الحكم الذي تضمنه حديث أبي بكرة قد نص ابتداء على منع تولية النساء بأسلوب يفيد القطع حاضراً ومستقبلاً، ووصف من يفعل ذلك بعدم الفلاح وهو مصلحة ثابتة لا تتغير فلا يمكن أن يقال إن مثل هذا صدر عن الرسول ﷺ في مقام الحاكم[٢]، فالحكم للشيء المستقبل لا يكون إلا تشريعاً عاماً، كيف وقد وصفه النبي ﷺ بعدم الفلاح، وهو وصف للشيء وبيان لعاقبته، ومثل هذا لا يكون إلا في مقام التشريع قطعاً.

ثانياً: أن الحديث يحمل صيغة النفي، ولا يمكن أن يكون قول صادر من النبي ﷺ بصيغة النفي محمول على أنه تصرف منه باعتبار كونه إماماً.

ثالثاً: والقول هنا جاء في مقام الحديث عن قوم آخرين، واستنكار ما بدر منهم من فعل، ومثل هذا لا يصح أن يقال إنه تصرف باعتباره حاكماً؛ لأنه حديث عن قوم آخرين، ومثل هذا لا يكون إلا تشريعاً.

رابعاً: ولو تأمل القائل في الحديث قليلاً لعلم أنه يستحيل أن يطبق عليه

---

(١) انظر: الثبات والشمول لعابد السفياني ٤٥٠.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٨٦.

كونه تصرفاً بحكم الإمامة يرجع فيه إلى رأي الإمام، فهل يقال بأن عدم فلاح من يولي امرأة شأن يرجع فيه إلى الحاكم، فله أن يرى فلاحهم أو عدم فلاحهم؟

المناقشة الثالثة: أن الحديث وارد في سبب خاص، وقد قيل بحمل الحديث على خصوص السبب لا عموم اللفظ[١].

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن حمل الحديث على كونه واقعة خاصة بملكة الفرس لا يصح أن يكون مندرجاً ضمن الخلاف الأصولي في حمل الدلالة على عموم اللفظ أو خصوص السبب، لأن العلماء متفقون على أن عمومات الكتاب والسنة لا يجوز تخصيصها بفرد معين كما نقل الإجماع عليه غير واحد[٢].

وقد أوضح ابن تيمية هذا الأمر بجلاء، في أكثر من موضع من فتاويه، يزول به ما قد يحصل من لبس في فهم هذا القاعدة.

يقول رحمه الله: «وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شيءٌ من الآيات مختصاً بالسبب المعين الذي نزل فيه باتفاق المسلمين، وإنما تنازعوا هل يختص بنوع السبب المسؤول عنه، وأما بعين السبب فلم يقل أحد من المسلمين إن آيات الطلاق أو الظهار أو اللعان أو حد السرقة أو المحاربين وغير ذلك يختص بالشخص المعين الذي كان سبب نزول الآية»[٣].

---

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ للقاسمي ٣٤٢.

(٢) منهم: الغزالي في المستصفى ٢/١٣٣، ، وابن تيمية كما في الفتاوى ١٣/٣٣٩، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٥٠٤.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/١٤، وانظر أيضاً: في مجموع الفتاوى ٣١/٢٩ و ١٣/٣٣٩.

وعليه: فحمل الحديث على خصوص السبب هنا يعني منع المرأة من تولي المرأة من الرئاسة العامة فقط دون بقية الولايات كما يدل عليه عموم اللفظ، وأما قصر الحديث على (بنت كسرى) فهو من قبيل تخصيص عمومات الأدلة بالشخص المعين وقد تقدم اتفاق العلماء على منعه.

المناقشة الرابعة: أن الواقع يخالف ما دل عليه الحديث، فقد تولت المرأة الرئاسة العامة في أكثر من بلد معاصر ولم يحصل لهم عدم الفلاح، بل حصل الازدهار في بلدانهم وأوطانهم[١].

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن عدم فهم المسلم لعلة الحكم في الشريعة، أو ورود إشكال عنده لعموم معنى شرعي ما، لا يجوز أن يكون سبباً لأن ينقض الحكم الشرعي بالكلية، فالحديث نص قطعي في منع النساء من تولية الرئاسة العامة، وعدم فهم معنى نفي الفلاح عمن يولون النساء لا يصح أن يكون متكأً لتعطيل الحكم الشرعي، وتأويل الفلاح الوارد في الحديث بأنه فلاح أخروي، أو حمل الحديث على الغالب لا الكل أولى من إلغاء العمل بالحديث كلية.

الوجه الثاني: أن مكمن الخلل هنا هو في ربط الفلاح بصورة من صوره الضيقة كالازدهار الاقتصادي ونحوه، وهو جزء من الفلاح وليس هو الفلاح كله، خاصة مع اعتبار أن الفلاح شامل للحاضر والمستقبل[٢].

فتحقيق المرأة الحاكمة لبعض الانتصارات والإنجازات ليس دليلاً على فلاحها وفلاح قومها، لأن أي حاكم لا بد أن يقدم شيئا نافعاً لقومه مهما بلغ

---

(١) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث لمحمد الغزالي ٥٨- ٥٩.

(٢) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ١٥٦.

من الضعف والسوء، خاصة في الدول التي تملك قوة ومقدرة صناعية وسياسية ضخمة فمن الطبيعي أن أي حاكم فيها لا بد أن يحقق قدراً من المنجزات والانتصارات، وهو شيء لا يجوز الاعتماد عليه في الحكم على فلاح القوم، وإنما العبرة بما قدمه الحاكم لقومه من خير، وما جلبه لهم من شر مع مراعاة الإمكانيات والمقدرات.

الوجه الثالث: وإن ثبت خلاف ذلك: فهو حالة شاذة، والحديث يحمل على الأعم الأغلب.

المناقشة الخامسة: أن ما ورد في الحديث خاص بالنظام التي تكون السلطة فيه للمرأة مطلقة، كما في الأنظمة الاستبدادية الظالمة، ذلك أن الحكم كان موجهاً لبنت كسرى التي تحكم نظاماً استبدادياً لا يعرف الشورى(١).

وقد أجيب عنه بأمرين:

الأول: أن ظاهر الحديث يشمل الحالتين جميعاً، ولا فرق بين الحالتين إلا في مساحة الصلاحيات المسموحة(٢).

الثاني: أن النبي ﷺ علق الحكم في عدم فلاحهم بكونهم ولّوا حكمهم لامرأة، فكون الحاكمة امرأة هو الوصف المؤثر، وجعل الحكم متعلقاً بأمر آخر ليس منها كونها امرأة تعطيل لدلالة الحديث، ويكون ذكر كون الحاكمة امرأة لا قيمة له، فإذا كان عدم فلاحهم راجعاً إلى الاستبداد وعدم الشورى فأي معنى لذكر المرأة في الحديث؟

---

(١) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للغزالي ٥٦- ٥٧.

(٢) انظر: المرأة والولايات العامة لسامي الدلال ٤٦.

من أدلة القائلين بمنع المرأة من تولي الرئاسة العامة:

الدليل الثاني: الإجماع القولي وما كان عليه العمل من أمة محمد ﷺ على منع النساء من تولي الرئاسة العامة:

أما الإجماع القولي فقد قرره جمع كثير من العلماء:

قال أبو بكر بن العربي: «وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة ولا خلاف فيه»[١].

وقال ابن حزم: «واتفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة ولا لكافر ولا لصبي»[٢] وغيرهم كثير[٣].

وهو ما كان عليه العمل: فلم يعرف في عصر من عصور الإسلام المتقدمة أن امرأة تولت أي ولاية عامة[٤].

الدليل الثالث: عدم صحة إمامة المرأة بالرجال في الصلاة، وبطلان صلاة من صلى خلفها من الرجال باتفاق العلماء[٥]، فإذا منعت المرأة من إمامة الصلاة وهي عمل ديني لعلة أنوثتها فهذه العلة أشد تحققا في الإمامة العامة؛ لأنها رئاسة على الدين والدنيا[٦].

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١٤٥٦/٣.

(٢) مراتب الإجماع لابن حزم ١٢٦.

(٣) كعبد الوهاب الشعراني في الميزان ٤٠١/٣، والجويني في الارشاد ٣٥٩، والآمدي في غاية المرام ٣٨٣، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، وابن رشد في بداية المجتهد ١٧٦٨/٤، وابن عاشور في مقاصد الشريعة ٣٣٤، والشنقيطي في أضواء البيان ١/ ٦٢.

(٤) انظر: أقوال العلماء الذين نقلوا هذا الإجماع في أدلة المانعين من تولي المرأة للولايات العامة في المطلب الثاني ص١٦١-١٦٢.

(٥) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ٢٧، والإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ١٤٤/٣.

(٦) انظر: روضة القضاة وطريق النجاة للسمناني ٣٦/١، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبوحجير ٢٣٠.

ونوقش هذا القياس من وجهين:

الوجه الأول: أن الصلاة عمل ديني والعلة فيه تعبدية(١).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأنه لا أثر لكون العلة تعبدية أو معقولة المعنى في هذا، فإذا كانت المرأة ممنوعة من تولي إمامة الصلاة وهي شأن ديني - بغض النظر عن العلة - فإن منعها من تولي ما يجمع بين الأمر الديني والدنيوي من باب أولى.

الوجه الثاني: بأن بالإمكان أن تنيب المرأة من يصلي نيابة عنها(٢).

وقد أجيب عنه: بأن هذا لا يستقيم مع ما عرف من أن من لا يملك لا يجوز أن يوكل (٣)، فالمرأة لا تملك أن تصلي بالناس، فكيف توكل في شيء لا تملك هي أن تفعله ؟

«وأما تقريرها في نحو وظيفة الإمام فلا شك في عدم صحته لعدم أهليتها خلافاً لما زعمه بعض الجهلة أنه يصح ويستنيب لأن صحة التقرير يعتمد على وجود الأهلية وجواز الاستنابة فرع صحة التقرير»(٤).

الدليل الرابع: أن المرأة لا تملك تولية عقد النكاح لنفسها عند جمهور العلماء فكيف تتولى شؤون الناس وهي لا تملك شأن نفسها(٥).

---

(١) انظر: نظام الحكم للقاسمي ٣٤٢، والشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٤.

(٢) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٠٥.

(٣) انظر: المرأة لمحمد البوطي ٧٠.

(٤) رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٨/١٤٣.

(٥) انظر: مآثر الإنافة للقلقشندي ٢٣، ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشيح لحامد العلي ٢٧.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز تولي النساء للرئاسة العامة[١]:

الدليل الأول: ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم من حكم ملكة سبأ على قومها، وما كانت عليه من حكمة ومشورة ورأي، مما يعني أن المرأة قادرة على تدبير الملك، ولم يذكر الله تعالى المرأة ولا قومها بذم على فعلهم هذا[٢].

نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: بأن سليمان عليه الصلاة والسلام لم يرتض حكمها، بل ولم يقبل هديتها حتى دخلت في الدين، وأذعنت لحكم الله وحكم رسوله[٣].

الوجه الثاني: وعلى فرض التسليم بأن حكمها كان شرعياً فهذا من شرع من قبلنا، وقد جاء شرعنا بخلافه فلا اعتبار به[٤].

الدليل الثاني: الوقائع التاريخية التي تثبت تولي المرأة للرئاسة العامة في أكثر من واقعة في تاريخنا الإسلامي وهو ما ذهب إليه الشبيبة[٥] من

---

(١) اكتفيتُ – هنا – بذكر الأدلة المتعلقة بتولي المرأة للرئاسة العامة، ولهم استدلالات أخرى يتفقون فيها مع من يجيز للمرأة تولي الولايات العامة فيما عدا الرئاسة، وقد أرجأتها وما يتعلق بها من مناقشة إلى المطلب الثاني.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ١٣٣.

(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ١٤٤.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبوحجير ١٣٣، وولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ١٤٥.

(٥) نسبة إلى أميرهم شبيب وهو شبيب بن يزيد بن أبي نعيم الشيباني، رأس الخوارج وفارس زمانه، خرج على الحجاج فبعث له الحجاج خمسة قوّاد فقتلهم واحداً بعد واحد، ثم سار إلى الكوفة وحاصر الحجاج، واستفحل أمره وهزم جيوش الحجاج، ثم انتهى أمره بموته غرقاً بالدجيل في عام٧٧ هـ، وقد بلغ من خطورة أمره أن قيل فيه: لولا أن الله قهره بالغرق لنال الخلافة ولما قدر عليه أحد. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/١٤٦-١٤٩، البداية والنهاية٩/٢٠.

الخوارج[١].

ويناقش هذا الاستدلال: بأن الوقائع التاريخية لا تحمل أيّ دلالة أو مستند شرعي: «فالواقع التاريخي ليس معبراً أميناً عن الواقع الشرعي إذ إن التاريخ نقل إلينا أخباراً لا تحصى عن انحرافات حكم الحكام»[٢].

والوقائع التاريخية لا يمكن أن تكون حجة شرعية بأيّ حال من الأحوال بل: «لا نظن أحداً من أهل الجد في القول يلجأ إلى هذا الأمر فيجعل منه دليلاً شرعياً على أن الإسلام يجيز في الملك أن تتولاه امرأة»[٣].

وأما الاعتماد على قول الشبيبية فالحق أن هذا قول ساقط لا اعتداد به[٤]، فلا اعتبار لخلاف بعض الخوارج أمام الأدلة الصحيحة وإجماع السلف والخلف.

الدليل الثالث: أن المرأة كالرجل في الحقوق والواجبات، فالأصل الشرعي هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة لتساويهما في التكليف والإنسانية، فكما أن الرجل يتولى الرئاسة فالمرأة مثله[٥].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بهذا الأصل فالفروق بين الجنسين في الأحكام كثيرة.

---

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ لظافر القاسمي ٣٤٤.

(٢) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٥٤.

(٣) فتوى علماء الأزهر، ضمن كتاب: من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٢.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٣٦.

(٥) انظر: المرأة والحقوق السياسة في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٢٧.

الوجه الثاني: وعلى فرض التسليم بذلك، فقد دل الدليل الظاهر على منع تولي المرأة للولاية العامة - كما سبق - ولا اعتبار بالتمسك بالأصل مع ورود الدليل.

الترجيح:

بعد عرض أدلة كل من الفريقين يتبين أن الحق في هذه المسألة هو منع المرأة من تولي الرئاسة العامة للدلالة الصحيحة الصريحة في عدم فلاح من تتولى أمرهم امرأة، ولما انعقد عليه إجماع المسلمين سلفاً وخلفاً، وسار عليه العمل من لدن الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين ومن جاء بعدهم.

وعليه فلا يجوز للنظام الإسلامي أن يأذن للمرأة أن ترشح نفسها للرئاسة العامة، ولا يجوز للناخبين اختيار أحدٍ من النساء لهذه الولاية، لما تقرر من حرمة تولي النساء لهذه الولاية، والله تعالى أعلم.

* * *

المطلب الثاني

ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة

اختلف العلماء في حكم تولي المرأة للولايات العامة – فيما عدا الرئاسة العامة – إلى قولين هما:

القول الأول: المنع من تولي النساء لأي ولاية عامة: وهو ما يراه عامة الفقهاء المتقدمين[١] وذهب إليه علماء الأزهر[٢]، وكثير من الباحثين المعاصرين[٣].

القول الثاني: جواز تولي النساء للولايات العامة غير الرئاسة العامة، وهو

---

(١) انظر: ابن العربي في أحكام القرآن ٩/١٩، والماوردي في الأحكام السلطانية ٣٨، وأبويعلى الفراء في الأحكام السلطانية ٣٢، والجويني في غياث الأمم ٧٠ و ١٣٢، والبغوي في شرح السنة ١٠/ ٧٧، والكرماني في شرح صحيح البخاري ٢٣٢، وابن جماعة في تحرير الأحكام ٢٧ و ٣٠، والقلقشندي في مآثر الإنافة ٢٣، والشيزري في المنهج المسلوك ٢١، والونشريسي في الولايات ١٢٩ و ١٣٠ و ١٤٩، وصديق حسن في إكليل الكرامة ١٠٨، والصنعاني في سبل السلام ٩٣٣، والشوكاني في نيل الأوطار ١٧٠٤.

(٢) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب: من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ٩٢.

(٣) منهم: حسنين محمد مخلوف في فتاوى شرعية وبحوث إسلامية ٢/٢١٥، وعبد العزيز بن باز كما في التحفة البازية ٣/٢١٣، وأبو الأعلى المودودي في تدوين الدستور الإسلامي ٧٧، وعبد الله الدميجي في الإمامة العظمى ١٦٤، ومحمود الخالدي في قواعد نظام الحكم ٢٦٩، وعبد الوهاب الشيشاني في حقوق الإنسان ٦٩٧، وعبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٣٠١، ومحمد البهي في الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة ٤٧، ومحمد أبو فارس في حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام ١٧٦، وسامي الدلال في المرأة المسلمة والولايات العامة ٩٣.

ما ذهب إليه كثير من المعاصرين[١].

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بمنع تولي النساء للولايات العامة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [سورة النساء ٣٤].

وجه الدلالة: أن الرجال جمعٌ عرّف باللام والجمع المعرف باللام يفيد العموم[٢]، باتفاق الأصوليين القائلين بصيغ العموم[٣].

فتكون الآية صريحة في تخصيص الرجال بالقوامة، وأن حال النساء هو الطاعة والحفظ، وأن النساء لا يجوز لهن أن يقمن على الرجال[٤].

نوقش: بأن هذه القوامة خاصة بقوامة الرجل في الحياة الزوجية[٥] ويؤيد

---

(١) منهم يوسف القرضاوي في من فقه الدولة ١٧٦، ومحمد عزة دروزة في المرأة في القرآن والسنة ٤٥، وعبدالحميد متولي في مبادئ نظام الحكم في الإسلام ٨٩٨، وزكريا الخطيب في نظام الشورى في الإسلام ١٠٧، وفؤاد عبد المنعم في مبدأ المساواة ٢٠٥، وعبد الحميد الأنصاري في الشورى وأثرها في الديمقراطية ٣٢٠، وحازم الصعيدي في النظرية الإسلامية في الدولة ٢٥٠، وعبد الحميد الشواربي في الحقوق السياسية للمرأة ١٤١، ومحمد رمضان البوطي في المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني ٧٨، ومحمد بلتاجي في مكانة المرأة ٢٥٥، ورائف النعيم في الشورى ١٣١، وعبد المتعال الصعيدي في من أين نبدأ ١٠٧-١١٦.

(٢) انظر: الأحكام للآمدي ٢/٢٢٦، شرح الكوكب المنير لابن النجّار ٣/١٣٠.

(٣) انظر: تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم لخليل العلائي ٣٢٨.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٨١، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٩، مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفضل إلهي ١١٩.

(٥) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لمتولي ٨٧٢، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٦.

هذا سبب نزول الآيات: إذ هي واردة في العلاقة الزوجية كما أخرج الطبري[١] في تفسيره [٢]: «أن رجلاً لطم امرأته فأتت النبي ﷺ فأراد أن يقصها منه فأنزل الله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [سورة النساء ٣٤]، فدعاه النبي ﷺ فتلاها عليه وقال: أردت أمراً وأراد الله غيره» وقد ذكر ذلك كثير من المفسرين[٣].

وقد أجيب عنه: بأن الآية عامة لم يرد فيها تقييد القوامة بكونها قوامة في المنزل فلا يجوز تقييدها بذلك، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٤].

ويمكن أن يدفع هذا الجواب: بالتسليم بأن اللفظ عام والأصل هو الأخذ بعموم اللفظ إلا أن سياق الآية ظاهر في كون المعنى متعلق بالقوامة الزوجية، وفي كلام كثير من المفسرين في تفسير معنى القوامة تقرير أن الحكم مسوق في العلاقة الزوجية[٥].

---

(١) هو محمد بن جرير الطبري، ولد سنة ٢٢٤هـ، كان حافظاً مفسراً عالماً بالقراءات فقيهاً عالماً بالسنن، مع زهد وفضل، له تفسيره الشهير للقرآن، والتاريخ، توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير ٨/٧-١٠.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٦/٦٨٨.

(٣) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٤/١٠٤، زاد المسير لابن الجوزي ٢/٤٦، التفسير الكبير للرازي ١٠/٧٠، الدر المنثور للسيوطي ٤/٣٨٣.

(٤) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٩، الاختصاص القضائي لناصر الغامدي ٢٥٧، وفي قاعدة (عموم اللفظ لا خصوص السبب) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ٢/٦٩٣-٦٩٧.

(٥) انظر: تفسير الطبري ٦/٦٨٧، المحرر الوجيز ٤/١٠٣، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٦٤١.

فتبقى الآية خاصة بالعلاقة الزوجية ولا يصح الاستدلال بمنطوقها على منع النساء من الولايات العامة.

فإن قيل: كيف نمنعها من قوامة البيت ونجعلها قوامة على المجتمع كله، فمن لا يملك قوامةً على عدد قليل من الأفراد في المنزل كيف نجعل له القوامة على شؤون الناس كلهم[١]؟

فهو قياسٌ يتوصل به إلى منع النساء من الولاية العامة، فإذا منعت المرأة من الولاية الخاصة على المنزل، فكيف تعطى ولاية عامة على جميع المجتمع؟

ويمكن أن يدفع هذا القياس بأن منع المرأة من قوامة البيت لا يلزم منه منعها من القوامة على أحدٍ من الرجال خارج البيت، لاختلاف حال ولاية البيت عن الولاية خارج البيت، لأن ولاية البيت لا تحتمل إلا أن تكون بيد الرجل أو المرأة فلا بد أن تكون بيد الرجل لأنه أولى منها في إدارة شؤون البيت، وأما الولايات الأخرى فليس فيها هذا التنازع حتى نقرر منع المرأة منه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [سورة البقرة ٢٢٨].

ووجه الدلالة من الآية: قد بين الله تعالى أن للرجال فضيلة ودرجة على النساء، وهي وإن كانت مجملة إلا أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فالدرجة هنا محمولة على معنى آية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [سورة النساء ٣٤]، وآية: ﴿لَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [سورة النساء ٣٢]، من قوامة الرجل على المرأة في البيت والمجتمع والدولة[٢].

---

(١) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٩، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٢٠.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٧٦.

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الدرجة هنا غير مبيّنة[1] وليست عامة بدليل مجيء الآية في سياق آيات الطلاق[2].

وحيثما كانت غير مبينة فلا يصح الاستدلال بها.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [سورة الأحزاب ٣٣].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر المرأة بالقرار في البيت، والخروج للولايات العامة ينافي هذا القرار.

وقد نوقش هذا الاستدلال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أن الحكم خاص بأمهات المؤمنين زوجات النبي ﷺ بدليل قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [سورة الأحزاب ٣٢]، فلا يتعداهن إلى غيرهن[3] وليس بدعاً أن يختص أزواج النبي ﷺ بأحكام خاصة، كما ضوعف لهن في الأجر، وتوعدن بمضاعفة العذاب إن وقعن في الفاحشة، وكلّ هذا من خصائصهن وسياق الآية واضح في خصوصيته بأزواج النبي ﷺ[4].

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٦٨/٢، أضواء البيان للشنقيطي ١١٣/١.

(٢) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨٠، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٧، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٠٣.

(٣) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨٢، مكانة المرأة لمحمد البلتاجي ٢٥٦، من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٣، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٨، النظرية الإسلامية في الدولة لحازم الصعيدي ٢٣٨، من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٣، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٠٧.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٩، مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٥، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٠٧.

يجاب عنه من وجوه عدة:

الوجه الأول: أن الحكم ليس خاصاً إذ ليس: «بنساء النبي ﷺ عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت، وهل تفوقهن سائر النساء بفضل في هذه الناحية»[(١)] فالحكمة في أمر نساء النبي ﷺ بالقرار في البيت موجودة في غيرهن، بل وجودها في غيرهن أقوى من وجودها في نساء النبي ﷺ، فكون الخطاب موجهاً لزوجات النبي ﷺ لا يعني اختصاصهن بالحكم.

الوجه الثاني: في سياق الآية عقب الأمر بالقرار في البيت جملة من الأحكام كالنهي عن التبرج والخضوع بالقول، والأمر بالصلاة والزكاة، وطاعة الله ورسوله، فهل يتصور أن يكون هذا خاصاً بأزواج النبي ﷺ[(٢)]؟

الوجه الثالث: وقوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [سورة الأحزاب ٣٢]، أي أن منزلتكم وقدركم ليس كقدر غيركم من النساء، فلا يلحق بكم أحد في المنزلة والفضل[(٣)]. فالآية في بيان منزلتهن عن باقي الناس، وليس في اختصاصهن بأحكام معينة حتى يظن أن الحكم في الآية خاص بهن[(٤)].

الوجه الرابع: ويدل على ضعف هذا التخصيص اتفاق عامة المفسرين على عدم الإشارة إليه، فقد تتبعت كثيراً من كتب التفسير فما وجدت أحداً أشار إلى

---

(١) تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٨٠.

(٢) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٨٠، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٩٥.

(٣) انظر: تفسير البغوي ٥٢٧/٣، زاد المسير ٢٠/٦، تفسير القرآن العظيم ٦٣١/٣.

(٤) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٥٩.

أن الحكم خاص بأزواج النبي ﷺ، ولا حكى أحد فيها خلافاً بين المفسرين[١]، سوى الطاهر بن عاشور[٢] من المعاصرين، فقد جعل الحكم خاصاً بأزواج النبي ﷺ من غير أن ينسبه إلى أحد[٣] وقد نص جمعٌ من المفسرين على أن الحكم عام للمسلمات جميعاً[٤].

الوجه الخامس: ويدل على أن القرار في البيت ليس خاصا بنساء النبي ﷺ أن صلاة الجمعة والجماعة ليست بواجبة على المرأة، بل وصلاتها في بيتها خير لها من صلاتها في المسجد، مع حث الشريعة وعنايتها بصلاة الجماعة مما يدل على أن حكم القرار في البيت عام لجميع المسلمات[٥].

---

(١) انظر: تفسير الطبري ١٩/٩٦، أحكام القرآن للجصاص ٥/٢٣٠، أحكام القرآن لابن العربي ٣/١٥٣٥، أحكام القران للكياالهراسي ٤/٣٤٧، النكت والعيون للماوردي ٤/٣٩٩، المحرر الوجيز ١٣/٧١، تفسير البغوي ٣/٥٢٧، الكشاف للزمخشري ٥/٦٦ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤/١٧٩، زاد المسير ٦/ ٢٠٥، تفسير القرآن العظيم ٣/٦٣١ تفسير النسفي ٣/٢٨، الجواهر الحسان للثعالبي ٣/٥٨، الوسيط للواحدي ٣/٤٦٩، روح المعاني للألوسي ٢٢/ ١٠، فتح القدير للشوكاني ٣/٤٢٦، محاسن التأويل للقاسمي١٢/٤٨٤٨، فتح البيان للقنوجي ١١/٨٢.

(٢) هو محمد الطاهر بن أحمد بن عاشور، من علماء تونس ولد سنة ١٢٩٦هـ، تخرّج من جامعة الزيتونة وعين مدرّساً فيها، نبغ في كثير من العلوم، له عدد من المؤلفات منها التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة، وغيرها، كان من الدعاة المصلحين، توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر: مقدمة محقق مقاصد الشريعة ١٣ وما بعدها.

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور ٢٢/١٠.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٥/٢٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤/١٧٩، تفسير القرآن العظيم ٣/٦٠٣، روح المعاني ٢٢/١٠.

(٥) انظر: مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفضل إلهي ١٢٤.

المناقشة الثانية: أن الحكم في الآية ليس أمرا مطلقا، فالنساء خرجن في عهد النبي ﷺ للعمرة والحج والغزو، ولا بأس بخروجهن لزيارة الوالدين وعيادة المريض وتعزية المصاب وغير ذلك، كما أن النساء قد خرجن من بيوتهن إلى المدرسة والعمل، وعَمِلَ الكثير منهن في مجالات مختلفة من غير نكير، وهو دليل على اتفاق الجميع على جواز خروجهن بضوابطه الشرعية(١).

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة: بأن هذا اعتراض مستقيم ومناقشة سليمة وملزمة، فشأن الولاية العامة في جواز خروج المرأة لها ليس أقل شأناً من أمور كثيرة تخرج لها المرأة وهي دون مصالح الولايات بكثير.

غير أن دلالة الآية على منع المرأة من الولايات لها وجهٌ آخر غير وجه منع المرأة من الخروج، وهو أن أمر المرأة بالقرار في البيت يفهم منه أمور تريدها الشريعة من المرأة المسلمة كالستر وقلة الخروج وتجنب مجامع الرجال ونحو هذا مما يفهم من دلالة الآية، وهذه الأمور تنافي الولايات العامة منافاة تامة، فالقول بجواز تولية المرأة للولايات العامة ينافي مقصود الشارع في أمرها بالقرار والستر لا من جهة خروجها من البيت أو عدم خروجها، بل من جهة إدراك حكمة الشريعة ومقصودها في هذا الأمر.

وهذا الاستدلال يقوى أكثر حين يضم إليه جملة من الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، والتي لا تستقيم مع توليها للولايات العامة مما يصل المرء من مجموعها إلى القطع بمنع المرأة من تولي الولايات العامة كما سيأتي بإذن الله.

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٣، الحريات العامة للعيلي ٢٩٥.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿لَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۢ﴾ [سورة النساء ٣٢].

ووجه الدلالة: أن الشارع الحكيم ينهى المرأة عن تمنى ما اختُص به الرجال من أمور، ومنها الولايات العامة[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن التفضيل وارد في الإرث[٢] ولا يصح الاستدلال بذلك على منع المرأة من الولايات بحجة أن هذا من خصائص الرجال الذي فضلوا بها عليهن لأن سبب نزول الآيات يبين حقيقة التمني الواردة في الآية فقد أخرج الطبري في تفسيره أن أم سلمة قالت: «يا رسول الله لا نعطى الميراث ولا نغزو في سبيل الله فنقتل فنزلت ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض»، وساق في هذا الباب آثارا نحو هذا[٣] وقد سار المفسرون على ذكر هذا في سبب نزول الآيات[٤].

صحيح أن بعض المفسرين قد ذكر في تفسير التفضيل في هذه الآية، وفي قوله تعالى: ﴿مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۢ﴾ [سورة النساء ٣٢]، من وجوه التفضيل بين الرجال والنساء، تفضيل الرجال عليهن في الإمارة والخلافة[٥]،

---

(١) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الاسلام لمجيد أبو حجير ١٧٢.

(٢) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨١.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٦/٦٦٤.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/١٤٠، زاد المسير ٢/٤٣، التفسير الكبير ١٠/٦٦، تفسير القرآن العظيم ١/٦٣٧.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/١٤٢، المحرر الوجيز ٤/٩٩، زاد المسير ٢/٤٧، التفسير الكبير ١٠/٧٠، تفسير النسفي ١/٣٥٤.

غير أن هذا لا يصح أن يكون مستنداً للقول بتخصيص الولايات العامة بالرجال، لأن الآية لم تدل بسياقها ولا بمعناها، ولا بتفسير من النبي ﷺ أو أحد من صحابته يجعل الولايات العامة من وجوه التفضيل حتى يقال به ويكون حجة على من خالف، فمن فسر التفضيل بذلك إنما استند إلى أدلة أخرى رأى بها منع المرأة من الولاية العامة فجعل هذا من وجوه التفضيل، فكون الرجل مفضلا بالولاية العامة لم يؤخذ من هذه الآية، وإنما أخذ من دلالات أخرى.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [سورة الأحزاب ٥٣].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر النساء بالحجاب، ولا سبيل للولايات مع فرضية الحجاب.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن الحجاب خاص بأزواج النبي ﷺ ومما يدل على عدم عمومه قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [سورة النور ٣٠]، فهو أمر بغض البصر وهو دليل على أن النساء كن سافرات الوجوه أمام الناس[1].

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بما يلي:

أولاً: عدم التسليم بخصوصية الحكم بأزواج النبي ﷺ، بل الحكم عام لجميع النساء كما نصّ على هذا العموم كثير من المفسرين[2] ولا تجد في كتب

(١) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨٢ أو ١٨٤، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١١١.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٥٧٩/٣، النكت والعيون ٤١٩/٤، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٢٧/١٤، تفسير القرآن العظيم ٦٦٢/٣.

المفسرين إشارة إلى خصوصية أزواج النبي ﷺ بالحكم، ولا حكوا خلافاً فيه[1].

ثانياً: وفي الآية بيان لعلة الحجاب وهي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [سورة الأحزاب ٥٣]، فإذا كان أمهات المؤمنين اللواتي هن: «أطهر الناس قلوباً، وأعظمهن قدراً في قلوب المؤمنين ومع ذلك أمرن بالحجاب طلباً لطهورية قلوب الطرفين فغيرهن من النساء أولى بذلك»[2].

ثالثاً: وعلى فرض التسليم بكون الحكم في الآية خاصاً بأزواج النبي ﷺ، ففي غيرها من الأدلة ما يبين شمول حكم الحجاب لنساء المؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [سورة الأحزاب ٥٩]، فقد جمع الله تعالى بين أمهات المؤمنين وعموم النساء في الأمر بالإدناء، مما يبين أن الحجاب شامل لهن جميعاً.

رابعاً: وعلى التسليم أيضاً بأنه خاص بأزواج النبي ﷺ، فالخصوص هو في وجوبه، وإلا فهو أمر مشروع للنساء كافة، وحيث كان مشروعا لهن فلا يمكن لهن تولي الولايات العامة إلا بمخالفتهن لما هو مشروع، وقد جرى عمل المسلمين على إلزام الناس بالحجاب ومنعهن من السفور[3].

---

(١) انظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٦٦ - ١٦٧، المحرر الوجيز ١٣/٩٥، الكشاف ٥/٨٩، زاد المسير ٦/٢٢١، تفسير النسفي ٣/٤٢، ، روح المعاني ٦/٢٢١.

(٢) الاستيعاب فيما قيل في الحجاب لفريح البهلال ٦٥.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي ٢/٥٣، روضة الطالبين ٥/٣٦٦، تفسير البحر المحيط لأبي حيّان ٧/٢٤٠، فتح الباري لابن حجر٩/٣٢٤.

الدليل السادس: حديث أبي بكرة ﷺ قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[(١)].

وجه الدلالة: أن الحديث إخبار عن عدم فلاح من ولى امرأة، والحديث ليس قاصرا على بيان عدم فلاح القوم، وإنما يتضمن النهي عن مجاراة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى النساء[(٢)] وصيغة الحديث تمنع من أي ولاية من الولايات العامة، لأن كلمة أمر عامة تشمل الخلافة والقضاء وغيرها من الأمور العامة[(٣)].

نوقش الاستدلال بهذا الحديث بما يلي:

المناقشة الأولى: أنه خاص بالخلافة والرئاسة العظمى.

وقد استندوا في قصر ذلك على الرئاسة الكبرى إلى عدة مستندات:

المستند الأول: أن سبب الحديث وارد بخصوص الرئاسة العامة[(٤)].

وقد أجيب عنه: أن لفظة (أمرهم) مفرد مضاف، والمفرد إذا أضيف

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، برقم (٤٤٢٥).

(٢) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب: من أين نبدأ للصعيدي ٩٣.

(٣) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب: من أين نبدأ للصعيدي ٩٣، الاختصاص القضائي لناصر الغامدي ٢٦٠، السلطة القضائية وشخصية القاضي لمحمد البكر ٣٥٦.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٨٠، من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٦، المرأة في القرآن والسنة لمحمد عزّة ٥٠.

يعم[١]، فيعم أي أمر، سواء أكان رئاسة أم وزارة أم غيرها من الولايات، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

المستند الثاني: أن لفظة (أمرهم) في الحديث تشمل جميع شؤونهم وهو لا يكون في غير الإمامة[٢].

وقد أجيب عنه: أنه لا يصح القول باختصاص الحكم بالرئاسة لأن اللفظ يعم جميع أمرهم، فليس في لفظ الحديث ما يدل على أن الحكم خاص بعموم أمرهم، والعموم في الحديث عموم لكل أمر، فأمرهم يعم أي أمر، ولا يصح أن يقال أنه يعم جميع أمرهم إذ لا دليل عليه سوى سبب الحديث وعموم اللفظ مقدم عليه.

فمثلاً في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [سورة النور ٦٣]، لفظة (أمره) تعمّ أي أمر من أوامر الله، ولا يصح أن يكون المقصود جميع أوامر الله، فلا يكون تحذيراً إلا لمن يخالف جميع أوامر الله[٣].

المستند الثالث: أن الإضافة في الحديث تحتمل أن تكون من قبيل إضافة العهد والذهن، وإذا احتملت الدلالة توقف الأمر على القرائن[٤].

وأجيبُ عنه: بأن القرائن تؤيد القول بعموم الحديث لكل الولايات، وعدم اختصاصه بالرئاسة الكبرى:

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/١٣٦.

(٢) انظر: المحلى لابن حزم ٩/٤٣٠.

(٣) انظر: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٩٤.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٨١.

١- لأن العلة في منع المرأة من الرئاسة الكبرى هي الأنوثة، وهي علة متحققة في بقية الولايات العامة، بيان ذلك: أن منع المرأة من تولي الرئاسة الكبرى لا سبب له سوى كونها أنثى، والحكم ليس حكماً تعبدياً، بل حكم معلل، وعلة النهي في الحديث هو الأنوثة وحدها، والأنوثة لا تقتضي الجهل أو عدم الذكاء والمعرفة حتى يكون هو العلة، بل للمرأة ذكاء ومعرفة قد تفوق به كثيراً الرجال، فدل على أن العلة وصف الأنوثة[1].

٢- ولما سار عليه عمل المسلمين المستمرّ على منع المرأة من تولي أيّ ولاية - كما سيأتي -[2].

٣- ولما أخرج الحاكم في مستدركه شاهداً لهذا الحديث[3] ولفظه عن أبي بكرة رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ أتاه بشير يبشره بظفر خيل له ورأسه في حجر عائشة رضي الله عنها فقام فخر لله تعالى ساجداً، فلما انصرف أنشأ يسأل الرسول فحدثه فكان فيما حدثه من أمر العدو وكانت تليهم امرأة فقال رسول الله ﷺ: «هلكت الرجال حين أطاعت النساء»[4].

فاللفظ هنا ظاهر الدلالة في حمل معنى الحديث على العموم، وعدم اختصاصه بالولاية الكبرى، فتولية النساء للولايات العامة داخل في الذم الوارد في الحديث.

---

(١) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب من أين نبدأ للصعيدي ٩٤.

(٢) انظر: ص١٦١-١٦٢.

(٣) انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني ٢/٤٤٢.

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط ١/١٣٤ برقم (٤٢٥)، وصححه الحاكم كما في المستدرك ٤/٢٩١ ووافقه الذهبي.

المستند الرابع: أن الحديث روي بلفظ (تملكهم امرأة)[١] مما يعني أن المراد بالحديث هو في الرئاسة العامة[٢].

ويمكن أن يجاب عنه بما يلي:

١- أن حمل عموم (ولوا أمرهم) على خصوص (تملكهم امرأة) ليس بأولى من حمل خصوص (تملكهم) على عموم (ولوا أمرهم) فلا مستند للقول بمثل هذا إلا التمسك بخصوص السبب، وقد تقدم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

٢- ورود روايات أخرى غير رواية البخاري السابقة تحمل نفس المعنى العام لهذه الرواية فروي من روايات الحديث (أسندوا أمرهم)[٣]، وروي (ملكوا أمرهم)[٤].

٣- أن الأخذ بالعموم لا ينافي الأخذ بالخصوص هنا، فالعمل برواية (ولو أمرهم) عمل برواية (تملكهم) لأن الخصوص صورة من صور العموم، وأما الأخذ بالرواية الخاصة فهو تعطيل لرواية العموم.

٤- ورواية (تملكهم امرأة) تدل على نفس معنى (ولوا أمرهم)، فالمعنى الذي تُنهى عنه المرأة من الحكم هو نفسه موجود في غيرها من الولايات العامة كما تدل عليه رواية (ولوا أمرهم) وهو ما سار عليه العلماء في الاستدلال

---

(١) عند أحمد في المسند ٤٣/٥، وابن حبان في صحيحه ٣٧٥/١٠ برقم (٤٥١٦)، والحاكم في مستدركه ٢٩١/٤، والبزار في المسند ١٠٦/٩ برقم (٣٦٤٧).

(٢) انظر: الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ٢٠.

(٣) عند أحمد في المسند ٣٨/٥، وابن أبي شيبة في المصنف ٥٣٨/٧ برقم (٣٧٧٨٧)، والطيالسي في المسند ٢٠٥/٢ برقم (٩١٩)، والبزار في المسند ١٠٦/٩ برقم (٣٦٤٩).

(٤) عند البيهقي في السنن الكبرى ٢٠١/١٠.

برواية (تملكهم امرأة) على منع المرأة من ولايات عامة غير الرئاسة كالقضاء[1].

المناقشة الثانية: أن الأصل هو مساواة المرأة للرجل، واستثناؤها من الولاية العامة في هذا الحديث جاء على خلاف القياس، وما جاء على خلاف القياس فلا يقاس عليه[2].

ويمكن أن يجاب عنه من وجوه:

الوجه الأول: عدم التسليم بصحة هذا الأصل مطلقاً، فليس الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة هكذا بإطلاق، فالفروق بينهما في الأحكام الشرعية أكثر من أن تحصر[3].

الوجه الثاني: وعلى التسليم بهذا الأصل فلا يمكن أن يكون صحيحاً في المسائل التي تختلف فيها خلقة المرأة عن خلقة الرجل كمثل الولايات والشهادات، بل لو قيل إن الأصل في الولايات عدم المساواة لكان أوجه وأقوى لورود الدليل.

الوجه الثالث: وعلى فرض أن ذلك هو الأصل فالحكم الشرعي الذي يخالف هذا الأصل لا يصح أن يكون مندرجا ضمن قاعدة (ما خالف القياس)، لأن المراد في المسائل التي تخالف القياس والتي لا يقاس عليها، هي الأحكام التي استثنت من حكم شرعي أعم منه كمثل استثناء العرايا من الربا، واستثناء

---

(١) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ١٠/٣٧٥، التحقيق في أحاديث الخلاف لابن الجوزي ٢/٣٨٤، تحفة المحتاج لابن الملقن ٢/٥٦٩.

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٩، النظرية الإسلامية في الدولة لحازم الصعيدي ٢٤٠.

(٣) راجع في تفصيل بعض هذه الأحكام: الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل لسعد بن شارع الحربي، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط١ (١٤١٥ هـ).

أكل الميتة للمضطر من حرمة أكل الميتة ونحو هذا [(١)] وأما مجيء الحكم الشرعي مخالفاً لأصل عام كمثل هذه المسالة المطروحة فلا يمكن أن يكون مندرجاً تحت هذه المسألة ولو قيل به لانسد باب القياس غالباً، لأن كل حكم تريد أن تقيس عليه يمكن أن يطعن في هذا القياس بإدراج هذه المسألة ضمن أصل عام، فيمنع القياس على الخمر لأن الخمر محرم بخلاف الأصل العام الذي هو إباحة الأشربة، ويمنع القياس في ربا الذهب والفضة لأن تحريم الربا جاء على خلاف الأصل العام الذي هو إباحة التعامل والشراء ونحو ذلك.

الوجه الرابع: ومع ذلك؛ فما جاء مستثنى من القياس يجوز القياس عليه إذا فهمت علته عند جمهور العلماء [(٢)].

الوجه الخامس: على أن عدم تولية النساء لبقية الولايات ليس قياساً على عدم توليها للرئاسة العامة، بل هو داخل في عموم الحديث[(٣)].

من أدلة القائلين بمنع المرأة من تولي الولايات العامة:

الدليل السابع: أن شهادة المرأة في الإسلام على النصف من شهادة الرجل كما قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [سورة البقرة ٢٨٢]، وقد حكم النبي ﷺ عليها بنقصان العقل والدين كما روى أبو سعيد الخدري[(٤)] ﷺ قال: «خرج

---

(١) انظر: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر لعبد الكريم النملة ٤/ ٢٣٩٢-٢٣٩٣.

(٢) انظر: إتحاف ذوي البصائر للنملة ٤/٢٣٩٢.

(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٣٨١.

(٤) هو سعد بن مالك بن سنان الخزرجي الأنصاري، رده النبي ﷺ يوم أحد لصغر سنه، وشهد الخندق وبيعة الرضوان، كان من مكثري الرواية عن رسول الله ﷺ، توفي سنة ٧٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/١٦٨-١٧٢.

رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى يا رسول الله، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها»[1].

ووجه الدلالة: أن نقصان العقل والدين لا علاقة له بحقوقهن أو إنسانيتهن، وإنما يحول دون توليهن للولايات العامة التي تحتاج لكمال الدين والعقل، ونقصانهما مظنة عدم كفايتها وقدرتها على تحمل أعباء هذه الولاية[2].

نوقش هذا الاستدلال: بأن تفسير نقصان الدين في الحديث هو في تركها للصلاة أيام حيضها، والرجل قد يترك الصلاة لعذر فينقص دينه ولا يعد هذا مانعاً له من الولاية لأن نقص الدين ليس راجعاً لنقص تقواها[3]، وأما نقصان عقلها فليس مرده إلى نقص الإدراك والتفكير، بل معناه نقصان شهادتها لحاجتها لمن يذكرها كما في نص الآية، والرجل قد لا تقبل شهادته في بعض الأحيان ولا يعدّ هذا دليلاً على نقص دينه[4].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، برقم (٣٠٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، برقم (٢٤١).

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٨٦.

(٣) انظر: مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧٠، النظرية الإسلامية في الدولة لحازم الصعيدي ٢٤٢.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٧٢ و ٢٧٥، النظرية الإسلامية في الدولة لحازم الصعيدي ٢٤١.

وأجيبُ عن هذه المناقشة: بأن هذه المناقشة سليمة في تفسير نقصان الدين لأنه راجع إلى أمر لا يضر دين المرأة، ولا يطعن في استقامتها، فلا يحول بينها وبين الولاية العامة.

وأما نقصان العقل فالمناقشة غير مستقيمة، لأمرين:

الأول: أن نقص شهادة المرأة نسبه النبي ﷺ لنقصان عقلها، فهو نقص ظاهر ترتب عليه حكم شرعي.

الثاني: أن باب الولايات أخطر من باب الشهادات، فإذا نقصت من الشهادة لنقص في عقلها، فأولى منه أن تنقص من الولاية التي هي أهم.

وأما حرمان الرجل من الشهادة في بعض الأحوال - كالقرابة أو العداوة - فهو عارض لسبب لا يعود إلى ذات عقل الرجل بخلاف المرأة.

الدليل الثامن: ما سار عليه عمل المسلمين قديماً، فقد أجمعت الأمة سلفاً وخلفاً على عدم تولية النساء لأي ولاية عامة حيث لم يثبت أن امرأة تولت أي ولاية في عصر النبي ﷺ ولا عصر خلفائه الراشدين ولا عصور من بعدهم كما حكاه غير واحد.

* قال ابن قدامة(١): «لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم تخل منه جميع الزمان غالباً»(٢).

---

(١) هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، ولد في نابلس سنة ٥٤١هـ، كان إمام الحنابلة، وعالم أهل الشام في زمانه، ثقة حجة ورعاً عابداً، له المغني والكافي والمقنع في الفقه، وروضة الناظر في أصول الفقه، توفي سنة ٦٢٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء٢٢/١٦٨-١٧٢

(٢) المغني لابن قدامة المقدسي ٩/٣٩-٤٠.

* وقال القرافي: «ولذلك لم يسمع في عصر من الأعصار أن امرأة وليت القضاء فكان ذلك إجماعاً لأنه غير سبيل المؤمنين»[١]، وقد حكى مثل ذلك غيرهم من العلماء[٢].

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بهذه الدعوى وهي عدم تولية النساء، فلقد شاركت النساء في جوانب سياسية متعددة مما كان معروفا من وجوه النشاط السياسي مما يسمى هذا اليوم بالحقوق السياسية كإجارة أم هاني[٣] في يوم الفتح[٤]، ومشورة أم سلمة للنبي ﷺ يوم الحديبية[٥]، وخروج عائشة يوم الجمل، وغيرها من الصور[٦].

---

(١) الذخيرة ١٠/٢٢.

(٢) كأبي الوليد الباجي في المنتقى شرح موطأ الإمام مالك ٥/١٨٢، والجويني في غياث الأمم ٣٤، وعلماء الأزهر في الفتوى ٩٢.

(٣) هي فاختة بنت أبي طالب بن عبد المطلب، بنت عمّ الرسول ﷺ، كانت من النساء التي خطبهنّ الرسول ﷺ، ولها أحاديث عن الرسول ﷺ في الكتب الستة، روى عنها ابنها جعدة، وابن عباس وغيرهما، وقد توفيت بعد خلافة علي ﷺ. انظر: الطبقات الكبرى٨/١٥١-١٥٢، الإصابة في تمييز الصحابة ٨/٣١٧.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجزية والموادعة، برقم (٣١٧١)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة الضحى وأن أقلها ركعتان.. برقم (١٦٦٩).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع اهل الحرب وكتابة الشروط، برقم (٢٧٣١-٢٧٣٢).

(٦) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٩٨، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٩٣، المرأة في القرآن والسنة لمحمد عزة دروزة ٤٦، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٣٤-١٣٥.

وأجيبُ عن هذه المناقشة: أن ذلك ليس من قبيل الولاية في شيء، والنزاع إنما هو في الولاية، وليس في مطلق المشاركة في أية شأن سياسي، ومصطلح الحقوق السياسية مصطلح مجمل يشمل الولايات وغيرها، ومحور النزاع إنما هو في الولايات العامة.

الوجه الثاني: أن ترك المسلمين لتولية النساء هو مجرد ترك وسكوت، فلا يصح أن يقال بأنهم لا يجيزون هذا، إذ لا ينسب لساكت قول، وقد يكون منع المرأة من الولايات العامة راجع لظروف وعوارض مختلفة وليس لأجل كونها امرأة، ومجرد الترك يدل على جواز عدم توليتهن ولا يدل على وجوب ترك توليتهن[1].

وأجيب عن هذه المناقشة: بتقرير هذا الإجماع، وإثبات أنه إجماع حقيقي، وليس مجرد سكوت أو ترك، وبيان ذلك يتم بإثبات أمرين:

الأمر الأول: أن عدم تولية النساء كان تركاً مقصوداً، فإن حرمان المرأة من أي ولاية عامة، طيلة عقود متتالية من السنين، مع اختلاف الأزمنة وتغير الحكام، وتعدد الولايات، واتساع البلدان، ووجود النساء الفاضلات وكثرتهن، لا يمكن أن يكون محض صدفة، أو تركاً غير مقصود، لأن الأمر لو كان مجرد رغبة من النساء في عدم المشاركة، أو لقلة المناصب أو نحو هذه التعليلات لشاركت المرأة ولو في صور قليلة، فمنعها بالكلية من أي مشاركة في

---

(١) انظر: مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧٤، الحريات العامة للعيلي ٢٩٦، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٠٢، المرأة في القرآن والسنة لمحمد دروزة ٥١، النظرية الاسلامية في الدولة للصعيدي ٢٤٩.

أي ولاية طيلة هذه السنين مع وجود الدواعي وتوفر الفاضلات لا مستند له سوى أنه ترك مقصود.

الأمر الثاني: أن هذا الترك المقصود ليس له من سبب سوى المنع الشرعي، فقد وجد من النساء من كان أفضل من كثير من الرجال كنساء النبي ﷺ، ووجد منهن المفتيات والعالمات فلم يسند إليهن شيء من الولايات، ولا وجد حتى من رشح امرأة لرئاسة أو وزارة أو قضاء، فلا تولية ولا ترشيح، ولم يشذ عن ذلك امرأة واحدة، فلو لم يكن الحكم متعلقاً بمنع شرعي لتولين بعض الولايات، أو على الأقل لوجد من يرشحهن لبعض الولايات، وطبيعة المجتمع وقلة المناصب وكثرة الرجال لا تحول دون ولاية امرأة واحدة لأية ولاية عامة في أي بلد من بلدان المسلمين، أو على الأقل ترشيحهن لتلك الولاية، فلم يبق إلا المنع الشرعي، وهو الإجماع العملي الذي نقرره هنا.

الدليل التاسع: النظر إلى مهمة المرأة الأساسية وهي رعايتها لبيتها وأطفالها، وما في توليها للولايات من إشغال لها عن هذه المهمة الكبرى، والنظر إلى الحالة النفسية للمرأة، وما يعتريها من عوارض وتغيرات، وما جبلت عليه من رقة وضعف لا تتناسب مع شدة الولايات ومعاناتها، عدا ما تتصف به من جهل وغفلة لا تليق بأهل الولايات، مما يدلّ على منع المرأة من تولي الولايات العامة[1].

---

(١) انظر: فتوى علماء الأزهر في كتاب من أين نبدأ للصعيدي ٩٤-٩٥، دراسات في منهاج الإسلام السياسي لسعدي أبو جيب ٥٨٣.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن المتولي للولايات عدد قليل جداً من النساء، فليس في مشاركتهن السياسية إشغال لجمهور النساء عن بيوتهن، ولا أطفالهن، بل إن الكثير من النساء يعملن في مجالات كثيرة تشغل النساء أكثر مما ستشغلهن هذه الولايات، وأما الهوى والعاطفة والضعف البشري فلا يسلم منها النساء ولا الرجال، وليس كل النساء يصلحن للولايات، غير أن من لم يكن لديها أطفال، وعندها فضل من علم وذكاء ووقت فما الذي يحول بينها وبين الولايات[١].

وأجيبُ عن هذه المناقشة: بأن ما ذكر من حال المرأة وخلقتها ووظيفتها هو تعليل للحكم، وتلمس لحكمة الشريعة منه، وليس هو دليل المسألة، ولو عدم الدليل لما كان هذا التعليل كافياً في منع المرأة من الولايات العامة، ولكانت الإيرادات المذكورة صحيحة وملزمة، لكن واقع الأمر أن هذا تعليل لفهم حكمة الشريعة وليس دليلاً قائماً برأسه.

الدليل العاشر: طبيعة الولايات وما تحتاج إليه من الاختلاط والخلوة، والظهور للناس، ومشاورتهم مما لا يجوز للمرأة أن تباشره[٢].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن المحرم هو الخلوة وليس الاختلاط بضوابطه الشرعية[٣].

---

(١) انظر: المرأة في القرآن والسنة لمحمد عزة دروزة ٥١، من فقه الدولة للقرضاوي ١٧٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٤٥٨/٣، الأحكام السلطانية للماوردي ٣٨، مآثر الإنافة ٢٣.

(٣) انظر: مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧١، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٠٨.

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن تحقيق الاختلاط المحتشم فيمن يتولى الولايات العامة شيء عسير، إذ تحتاج هذه الولايات إلى كثرة خروج ومجالسة للرجال، ومشاورة واختلاء بهم، مع البشاشة واللطافة والمصافحة.والمقاربة التي لا تناسب حال المرأة، إضافة إلى حاجة الولاية إلى المتابعة والزيارة ومعرفة أحوال العاملين مما لا يمكن للمرأة أن تقوم به من غير مخالفة لواجبات الشريعة[1].

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز تولي النساء للولايات العامة عدا الرئاسة العامة:

الدليل الأول: أن الأصل هو مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات، والفروق بين الجنسين استثناء من القاعدة العامة، ومن ادعى اختصاص الرجل بحكم فعليه الدليل[2].

وأناقش هذا الدليل: بأنه على فرض التسليم بهذا الأصل، فالدليل ظاهر على منع المرأة من الولايات العامة، ولا معنى للتمسك بأي أصل مع وجود دليل.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[سورة البقرة ٢٢٨].

ووجه الدلالة: أن الآية تفيد أن للمرأة حقوقاً في مقابل الواجبات المفروضة عليها، وهذا يعني المساواة بينهما في الحقوق والواجبات، ومنها تولي الولايات العامة، فكما يجوز للرجل أن يتولى الشؤون العامة يجوز للمرأة مثل ذلك[3].

---

(١) انظر: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٧٨.

(٢) انظر: النظرية الإسلامية في الدولة للصعيدي ٢٤٩، حقوق الإنسان للغزالي ١٣٥، مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٩، مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧٧.

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٠٩.

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الحكم في الآية في بيان الحقوق الزوجية، وليس في كل الأمور[١].

وأزيد هذا المناقشة بياناً بتقرير كلام المفسرين في معنى هذه الآية، حيث نجد أن تفسير العلماء لمعنى هذه الآية يرجع إلى أحد معنيين:

المعنى الأول: أن للنساء من الحقوق في مقابل ما يؤدين من واجبات، فلهن من المهر والنفقة وحسن العشرة في مقابل الذي يجب عليهن من الطاعة والحفظ[٢].

فحقوق النساء هنا في مقابل واجباتهن، وليست حقوقهن مثل واجباتهن، فما تحصل عليه من الحق هو في مقابل ما تؤديه من واجب، وليس ما تقدمه من واجب هو مثل ما تأخذه من حق، وعلى هذا التفسير لا يمكن أن يقال بأن كل ما للرجل من حقوق للمرأة مثله كما يستدل به القائلون بتولية المرأة للولايات العامة.

المعنى الثاني: أن ما يؤديه النساء من حقوق للرجال، يجب على الرجل أن يؤدي مثله للنساء، مثل التصنع والمؤاتاة والتزين والاستمتاع والمعاشرة بالمعروف ونحو ذلك[٣].

---

(١) انظر: حقوق الإنسان للشيشاني ٦٩٥، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٩٦، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٠٩.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٤/١٩١، النكت والعيون ١/٢٩١، تفسير النسفي ١/١٩٠.

(٣) انظر: تفسير الطبري ٤/١١٩، النكت والعيون ١/٢٩٣، المحرر الوجيز ٢/١٩٧، زاد المسير ١/٢١٩، بدائع التفسير لابن القيم ١/٤٠٥، فتح القدير ١/٢١٠.

وعلى هذا القول فما تؤديه المرأة من الواجبات، يجب على الزوج أن يؤديه إلى زوجته بالمعروف، غير أن هذا التفسير لا يمكن أن يفهم منه أن كل ما للرجل من حقوق هو للمرأة، بل الحقوق المرادة هنا هي في حقوق خاصة متعلقة بالزوجية تكون مطلوبة من الزوجين كالعشرة والاستمتاع ونحوها، وليست هي في كل الحقوق، فليس كل حقوق الزوج يجب عليه أن يرد مثلها للمرأة، فثمة حقوق للمرأة لا يماثله حق للزوج كالنفقة والمهر، وحق للزوج لا يماثله حق للمرأة كالطاعة، فلا يصح التمسك بهذا التفسير للقول بأن كل ما ثبت للرجل من حق يثبت للمرأة مثله، فعلى كلا التفسيرين لمعنى الآية لا يمكن أن يكون فيها دلالة لمن قال بأحقية المرأة في الولايات العامة.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [سورة التوبة ٧١].

ووجه الدلالة: أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع، وما السلطات التشريعية والتنفيذية إلا أوامر بالمعروف، ونواهٍ عن المنكر[١].

وقد نوقش هذا الدليل: بأنه لا دلالة في الآية على تولي النساء للولايات العامة لما يلي:

أولاً: أن الولاية في الآية بمعنى التناصر والتراحم والتعاضد واجتماع الكلمة[٢].

---

(١) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣١٠.

(٢) انظر: تفسير الطبري ١١/٥٥٦، تفسير البغوي ٢/٣١٠، تفسير القرآن العظيم ٢/٤٨٤، تفسير النسفي ١/٦٩٣، روح المعاني ١٠/١٩٦.

ثانياً: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتضي أن يكون الرجال والنساء متساوين في كل المراتب(١)، ولا يستلزم ذلك تولي النساء للولايات العامة، فليس من ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا من لوازمه أن تتولى المرأة الولايات العامة حتى يقال بأن الآية تدل على ذلك.

ثالثاً: ويزيد في بيان ضعف هذا الاستدلال عدم إشارة أحد من المفسرين إلى مثل هذا الحكم عند تفسير هذه الآية(٢).

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَـٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ ﴾ [سورة الممتحنة ١٢].

ووجه الدلالة: أن مشاركة النساء في البيعة من قبيل مشاركتهن في الحياة السياسية، مما يدلّ على جواز توليهن للولايات، كما أن مشاركة النساء في الحياة السياسية ثبتت في وقائع أخرى، كالإجارة والاستشارة(٣).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن البيعة لا تدل على جواز تولي الولايات، بل هو امتحان يستوثق من النساء على الإسلام، بأن يتجنبن الموبقات التي كانت

---

(١) الشورى وأثرها في الديمقراطية للانصاري ٣١٠.

(٢) راجع على سبيل المثال: تفسير الطبري ٥٥٦/١١، المحرر الوجيز ٢٢٩/٨، تفسير البغوي ٣١٠/٢، الكشاف ٦٧/٣، البحر المحيط ٧١/٥، زاد المسير ٣٥٣/٣، تفسير القرآن العظيم ٤٨٤/٢، تفسير النسفي ٦٩٣/١، وروح المعاني ١٩٦/١٠، التحرير والتنوير ٢٦٢/١٠.

(٣) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٣١٢.

فاشية في الجاهلية، وليس هو من قبيل المشاركة السياسية في شيء[١].

وأما الإجارة والاستشارة فهي خارجة عن محل النزاع لأن الخلاف في الولايات العامة وليس في مطلق المشاركة في الحياة السياسية.

الدليل الخامس: حديث سمراء بنت نهيك وقيامها بالحسبة كما روى يحي بن أبي سليم قال: «رأيت سمراء بنت نهيك[٢] وكانت قد أدركت النبي ﷺ عليها درعٌ غليظٌ وخمارٌ غليظٌ بيدها سوطٌ تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»[٣].

وأيضاً ما روي من: تولية عمر بن الخطاب لامرأة من النساء سوق المدينة[٤].

ووجه الدلالة منهما: أن قيام سمراء بنت نهيك بالحسبة، وتولية عمر لامرأة سوق المدينة دليل على جواز تولي النساء للولايات العامة.

ويناقش هذا الدليل بما يلي:

أما حديث سمراء بنت نهيك: فلا لا دليل فيه على توليها إمرة السوق، بل هي تمارس الاحتساب من غير ولاية[٥].

---

(١) انظر: حقوق الإنسان للشيشاني ٦٩٩، فتوى علماء الأزهر في كتاب من أين نبدأ للصعيدي ١٠٠.

(٢) هي سمراء بنت نهيك الأسدية، أدركت النبي ﷺ، روى عنها أبو بلج جارية بن بلج، انظر: الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي ١٥/٢٧٤.

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٢٤/٣١١ برقم (٧٨٥)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/٢٦٧): رجاله ثقات.

(٤) أخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٦/٤ برقم (٣١٧٩).

(٥) انظر: مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفضل إلهي ١٣٦.

وأما تولية عمر للمرأة فيناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الحديث ضعيف[١].

قال ابن العربي[٢]: «وقد روي أن عمر قدم امرأة على حسبة السوق ولم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث»[٣] وقد حكاه ابن حزم بلفظة روي من غير ذكرٍ لسنده، ولا بيان لصحته، على خلاف منهجه المعروف في بيان درجة الأحاديث التي يستدلّ بها[٤].

الوجه الثاني: وعلى فرض صحته فليس فيه ما يدل على أنها تولت الحكم والإمرة، فربما تكون كحال المتابع والمخبر عن أية مخالفة تراها مضرة بالمجتمع فيكون عملها: «ربيئة على أهل الاعتلال والاختلال»[٥].

الدليل السادس: خروج عائشة رضي الله عنها للقتال يوم الجمل.

ووجه الدلالة: أن عائشة رضي الله عنها خرجت محاربة على رأس جيش محارب، كان لها عليه شيء من الولاية الملزمة، بدليل استدلال أبي بكرة بحديث (لا

---

(١) حيث فيه رجل لم يسمّ، إضافة إلى ضعف (ابن لهيعة)، انظر: حكم محقق كتاب الآحاد والمثاني على الحديث ٦/٤، وفي ضعف ابن لهيعة انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٥/٥٢٩-٥٣١.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عبد الله، الحافظ أبو بكر بن العربي المعافري الأندلسي، ولد سنة ٤٦٨هـ، كان من أهل التفنن في العلوم ثاقب النظر ملازماً لنشر العلم، مهاباً صارماً في أحكامه، له أحكام القرآن وشرح للترمذي، توفي سنة ٤٣٥هـ. انظر: طبقات المفسّرين للسيوطي ١/١٠٥.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ٣/١٤٥٧.

(٤) انظر: المحلى ٩/٤٢٩.

(٥) عارضة الأحوذي لابن العربي ٩/١١٩.

يفلح قوم) في هذه الحادثة، وتركه للمشاركة في القتال، لأنه رأى أنهم قوم ولوا أمرهم امرأة وهو يحكم بما رآه وعلمه[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: أن عائشة رضي الله عنها لم تخرج محاربة ولا قائدة للجيوش، بل لم تخرج إلا مطالبة بدم عثمان رضي الله عنه، وهو ليس من الولايات العامة في شيء، وأصحاب الجمل قد بايعوا عليّا رضي الله عنه فلم يكن خروجهم خروجاً عن طاعة علي رضي الله عنه، وإنما مقصد الجميع هو الإصلاح[٢].

ثانياً: ثم أي ولاية تولتها عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل، وليس إلا قيادة الجيوش، وهذه الولاية من أبعد ما يتصور أن تتولاها المرأة، فكيف ينسب ذلك إلى عائشة رضي الله عنها، فالإمرة فيها كانت ظاهرة للزبير وطلحة رضي الله عنهما، وقد كانوا يسلمون على الزبير بلقب الأمير[٣].

ثالثاً: وحين نقرأ وقائع معركة الجمل لا نجد لعائشة رضي الله عنها فيها أمراً ولا نهياً ولا تقليداً للقيادات العسكرية، ولا أي شيء مما يصنعه الأمراء[٤]، بل وحتى نشوب المعركة لم تكن عائشة رضي الله عنها على علم به[٥] بل إنها رضي الله عنها لم

---

(١) انظر: من أين نبدأ للصعيدي ١٠٨.

(٢) انظر: العواصم من القواصم ١٥٢ و ١٥٤، منهاج السنة النبوية ٣١٦/٤، تاريخ الإسلام ٤٨٣/٣، وانظر: فتوى علماء الأزهر في كتاب من أين نبدا للصعيدي ٩٧، الحريات العامة للعيلي ٢٩٩، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٤٥.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٨٢٢.

(٤) انظر: تاريخ الطبري ٨٢٠ – ٨٣٠، تاريخ الإسلام للذهبي ٤٨٥/٣ – ٤٩٠.

(٥) تاريخ الطبري ٨٢١.

تكن تعلم حتى من يمسك بزمام جملها ليدافع عنها[1].

* وأما استدلال أبي بكرة رضي الله عنه بالحديث في هذه الواقعة، والقول بأنه يحكم بما رآه وشاهده.

فأجيبُ عنه: بأنه ليس في كلام أبي بكرة رضي الله عنه ما يدل على أن عائشة رضي الله عنها كانت أميرة عليهم، ولم يذكر أبو بكرة رضي الله عنه أن كانت هي الأميرة حتى يقال إنه يحكم بما رآه، فالأمر لا يعدو استنباطاً استلهمه أبو بكرة من مفهوم الحديث رأى فيه عدم فلاح أصحاب الجمل لكونه رأى قول عائشة ورأيها مقدم ومؤثر في أصحاب الجمل، لأجل ذلك لم ينقل هذا الاستدلال عن غيره، ولو أن عائشة رضي الله عنها كانت هي الأميرة لأنكر ذلك من كان معها من الصحابة، ولكان حجة لمن خالفهم أن يطعنوا في أصحاب الجمل، غير أن شيئاً من ذلك لم يذكر ولم ينقل، ولم يذكر أحد من العلماء والمؤلفين السابقين أن عائشة تولت القيادة لا استدلالاً، ولا حتى رداً على إيراد، مما يدل على أن هذا الأمر كان مستبعد الإيراد.

وربما يستدل هنا بما روي عن أبي بكرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة، قال: هم في الجنة»[2].

---

(1) انظر: تاريخ الطبري ٨٢٥.

(2) أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب: الجمل في مسير عائشة وعلي وطلحة والزبير، برقم (٣٧٧٨٦).

وأجيبُ عن هذا من وجهين:

أولا: عدم صحة الحديث[١].

ثانياً: ما سبق من الوقائع التاريخية التي يقطع بها المسلم بأن عائشة رضي الله عنها لم تكن أميرة عليهم، مما يجب معه تأويل القيادة في الحديث بمعنى أنها ذات رأي وتأثير في الجيش تقودهم به، ولا لزوم لحمل معنى الحديث على الإمرة والولاية حتى يكون حجة لهم.

الدليل السابع: أن المجتمع المعاصر حين يولي المرأة منصباً وزارياً أو إدارياً فلا يعني أنه ولّاها بالفعل، وقلدها المسؤولية كاملة، فالواقع المشاهد أن المسؤولية جماعية، والولاية مشتركة، تقوم بأعبائها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة تحمل جزءاً من ذلك[٢].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن المشاركة الجماعية ليست خاصة بالأنظمة المعاصرة، فالحكم في الإسلام قائم على الشورى، ومع ذلك نهيت المرأة فيه عن تولي الحكم، فلا معنى لذكر حال الأنظمة المعاصرة هنا.

الوجه الثاني: وهذه المشاركة الجماعية لا تزيل قدرة من يتولى هذه المناصب في اتخاذ القرارات، وتأثيره الشخصي على إنجاح هذه المؤسسة أو إفشالها.

---

(١) ففي سنده عمر بن الهجنع، ذكره العقيلي في الضعفاء ١٩٦/٣ وقال عن حديثه السابق: «لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به»، قال في مجمع الزوائد ٢٣٤/٧ «وفيه عمر بن الهجنع، ذكر الذهبي في ترجمته هذا الحديث في منكراته، وعبد الجبار بن العباس قال أبو نعيم: لم يكن بالكوفة أكذب منه ووثقه أبو حاتم».

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٧٦، الحقوق السياسية للمرأة لعبد الحميد الأنصاري ٢٣.

الدليل الثامن: أن النهي خاص بالإمامة العظمى التي تجمع بين سياسة الدين والدنيا، وأما واقع الأنظمة المعاصرة فليس فيها خلافة عامة، بل رئاسة عامة على قطر معين يشبه حال تولية الإمارات في العصر السابق[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن العبرة بالحقائق لا بالأسماء، فمنصب الخلافة العظمى متحقق في الرئاسة العامة الإقليمية المعاصرة، فما في الخلافة من معنى تنهى المرأة بسببه عن توليه، هو نفسه موجود في الرئاسة العامة[٢].

الترجيح:

بعد عرض أدلة الفريقين، وما يتبعها من اعتراضات ومناقشات، يترجح القول بمنع المرأة من تولي جميع الولايات العامة لما يلي:

١) عموم قول النبي ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

٢) ما صح عن النبي ﷺ من وصف النساء بنقصان العقل، وما تقرر شرعاً بنص الكتاب من جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وإذا نقصت عن الرجل في الشهادة فنقصها عنه في الولاية من باب أولى.

٣) ما ثبت من إجماع المسلمين المتابع على منع النساء من الولايات العامة.

٤) نقص المرأة عن تولي عقد النكاح لنفسها عند جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة[٣]، فإذا منعت من تمليك نفسها فكيف تملك غيرها مما هو من شؤون الولايات، وكيف تملك أمر الناس وهي لا تملك أمر نفسها.

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٧٦، ومبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٨.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٢٢٤.

(٣) انظر: مواهب الجليل للحطاب الرعيني ٥/٤٢، روضة الطالبين ٥/٣٩٧، الإنصاف للمرداوي ٨/٥١.

٥) أن الولايات يجب أن يتولاها أصلح الناس [١]، والرجل أقدر من المرأة في تولي الولايات العامة لما جبل عليه من صفات خلقية ونفسية تجعله قادرا على الولاية أكثر من المرأة، ولما يعتري المرأة من العوارض التي تضعفها عن الولاية مما سلم منها الرجل، ولما في الرجل من قوة وصلابة تجعله محققا لمقصود الولاية من القوة والهيبة، إضافة إلى خضوع الناس في العادة لسلطة الرجل، مما يجعل الرجل أقدر على المرأة في ذلك فيجب تولية الأصلح ولا يجوز العدول بها عنه.

وأما ما عدا ذلك من المعرفة والخبرة وغيرها من مؤهلات الولاية فهي موجودة عند الرجل والمرأة، إن لم يتميز الرجل بها عن المرأة فلن يكون أقل منها فيه، فلا يتصور في مجتمع ما أن تكون امرأة مهما بلغت من العلم والخبرة أقدر على تولي الولايات العامة مع ما سبق من الوضع النفسي والخلقي المتميز للرجل عليها.

٦) الاستناد إلى قاعدة: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، فتولي المرأة للولايات العامة ينتج عنه مفاسد عدة من الاختلاط والخلوة والتكشف والبروز للمرأة المتولية ولغيرها من النساء، عدا ما فيه من تأثير على واجبات المرأة الأساسية من رعاية شؤون البيت والأطفال والأسرة، في مقابل مصالح يمكن الاستغناء عنها بتولية الرجال الأكفاء الذين هم أقدر على الولايات من النساء بلا ريب، فالمصلحة المظنونة من مشاركة المرأة في الولايات يمكن تحقيقها والاستغناء عنها بالرجال، فأي معنى للتمسك بتولية النساء مع قلة المصالح وتوارد المفاسد[٢].

٧) النظر الكلي لجملة من الأدلة والأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، والتي يدرك المسلم من مجموعها مراد الشريعة، ومقصودها، ويتحصل لنا من مجموع

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٦.

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٧، وولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤١٠، المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال ٩٠-٩٢.

هذه الدلالات يقين بأن تمكين المرأة من الولايات العامة لا يستقيم مع روح الشريعة ومقاصدها، ومن ذلك:

أن الله تعالى أمر النساء بالقرار في البيت[١]، وبالحجاب[٢]، ونهت الشريعة عن الخلوة بالنساء[٣]، أو الدخول عليهن[٤]، وأمرت الشريعة بصرف النظر عن النساء[٥]، وحذرت من فتنة النساء ووصفتهن بأنها

---

(١) كما قال الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾

(٢) كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾.

(٣) كما روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم» أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيبة، برقم (٥٢٣٣) ومسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، برقم (٣٢٧٢).

(٤) كما روى عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والدخول على النساء». أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول على المغيبة، برقم (٥٢٣٢) ومسلم في كتاب السلام، باب: تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها، برقم (٥٦٧٤).

(٥) كما روى جرير رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فقال: «اصرف نظرك». أخرجه مسلم في كتاب الآداب، باب: نظر الفجاءة، برقم (٥٦٤٤).

وعن ابن بريدة عن أبيه قال: قال النبي ﷺ لعلي: **«يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليس له الآخرة»** أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب: ما يؤمر به من غضّ البصر، برقم (٢١٤٨) والترمذي في كتاب الأدب، باب: ما جاء في نظر الفجاءة، برقم (٢٧٧٧) وقال: حسن غريب، وصححه الحاكم ٢/١٩٤ وتعقبه الذهبي، وحسنه الألباني كما في صحيح الترمذي ٣/١٠٨.

وقد ذهب إلى منع النظر إلى النساء عند الفتنة فقط الحنفية وكرهه متقدمي الشافعية، انظر: تحفة الملوك للرازي ٢٣٠، روضة الطالبين ٥/٣٦٦، وعلى المنع مطلقاً المالكية والحنابلة وكثير من الشافعية انظر: الذخيرة ٤/١٩١، الإنصاف ٨/٢٣، روضة الطالبين ٥/٣٦٦.

عورة[١]، ونهت عن مصافحة النساء[٢]، ونهت عن سفر المرأة بلا محرم[٣]، كما أسقطت الشريعة وجوب الجمعة والجماعة عن النساء مع تشوّف الشريعة للاجتماع، وفضّلت الصفوف الأخيرة للنساء إبعاداً لهن عن الرجال[٤]، وجعلت صلاتها في بيتها خير لها من صلاتها في

---

(١) كما روى ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان» أخرجه الترمذي في كتاب الرضاع، باب: استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، برقم (١١٧٣) وقال حسن غريب، وابن خزيمة في كتاب الإمامة في الصلاة وما فيها من السنن، باب: اختيار صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في المسجد، برقم (١٦٨٥)، وصححه ابن حبان ١٢/٣١٣، ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣١٧/٤) والمنذري في الترغيب والترهيب ١٩١/١ : رجاله رجال الصحيح، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٥٩٨/١.

(٢) كما روى معقل بن يسار ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له». أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٢١١/٢٠ برقم (٤٨٦)، وقال المنذري: رجاله رجال الصحيح كما في الترغيب والترهيب ٢٦/٣، وقال في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح ٣٢٩/٤.

وقالت عائشة ﷺ: «والله ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط». أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب: إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمي أو الحربي، برقم (٥٢٨٨)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: كيفية بيعة النساء، برقم (٤٨٣٤).

(٣) كما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم». أخرجه البخاري في كتاب التقصير، باب: في كم يقصر الصلاة، برقم (١٠٨٧)، ومسلم في كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره برقم (٣٢٥٨).

(٤) كما صح عن النبي ﷺ من قوله: «خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها» أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها.. برقم (٩٨٥).

المسجد[١]، واتفق الأئمة الأربعة على عدم صحة صلاة المرأة بالرجال[٢]، كما أن المرأة بعد الزواج أسيرة في بيت زوجها لا يجوز لها أن تأذن لأحد في دخول بيتها بغير إذن زوجها لنهي النبي ﷺ عن الدخول على النساء بغير إذن أزواجهن [٣]، ولا تخرج هي من بيتها بغير إذن زوجها [٤]، بل ولزوجها منعها من الخروج مطلقاً حتى لما ليس لها منه بد[٥].

هذه بعض الدلالات والأحكام الشرعية التي يتحصل لنا من مجموعها أن خروج المرأة لتولي الولايات العامة وضعٌ لها في موضع لا يليق مع ما تدل عليه الأحكام الشرعية، فالولايات تحتاج إلى الاختلاط والبروز والخلوة والانبساط

---

(١) كما في حديث أم حميد الساعدية رضي الله عنها أنها جاءت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني أحب الصلاة معك، فقال: قد علمت أنك تحبين الصلاة معي، وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير لك من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدي. أخرجه أحمد ٦/٣٧١، وصححه ابن خزيمة ٣/٩٥، وابن حبان ٥/٥٩٥، وقال في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن سويد الأنصاري وثقه ابن حبان ٢/٣٧.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٤، الذخيرة ٢/٢٤١، الحاوي الكبير للماوردي ٢/٣٢٦، كشاف القناع للبهوتي ١/٥٧١.

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الأدب، باب: ما جاء في النهي عن الدخول على النساء إلا بإذن أزواجهن، برقم (٢٧٧٩) وقال: حسن صحيح.

(٤) انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي ١٤٢، والمبدع لابن مفلح ٧/١٨٧.

(٥) انظر: تحفة الفقهاء ١٤٢، الحاوي الكبير ٩/٥٨٤، المبدع ٧/١٨٧.

والمصافحة مما لا يليق بحال المرأة، لأجل ذلك كان الاتفاق من عامة الفقهاء المتقدمين على منع المرأة من الولايات العامة ولم يشذ عنه إلا قلة منهم في باب القضاء فحسب[١]، وشأن القضاء أقل من شأن الإمرة والوزارة، إذ هو ولاية خاصة في شأن خاص[٢]، واتفاق الفقهاء هنا راجع إلى استحضارهم لحال الولاية ومنافاتها لحال المرأة في الإسلام [٣]، فهذا النظر الكلي هو الذي جعل المسألة كالمسلمة لديهم، مما لا يذكرون معه فيه خلافاً، وليس الأمر متعلقاً بتمسك بعموم حديث أبي بكرة ﷺ فقط، وإلا لوقع النزاع والاختلاف الكبير بينهم ،إذ إن الفقهاء يختلفون في أحكام كثيرة ثبت فيها من الأدلة ما هو أظهر في الدلالة من هذا الحديث على هذا الحكم.

---

(١) قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠: «وأجمعوا على أن المرأة لا تجوز أن تكون إماماً وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه» ويشير بهذا إلى خلاف الحنفية، حيث اختلف الأحناف في جواز ذلك كما ذكره ابن عابدين في حاشيته ٨/ ٢٢، وإن كان المذهب عندهم هو تصحيح قضاء المرأة مع تأثيم المولي لها كما في البحر الرائق ٧/ ٥ والهداية ٣/ ١٠٧، واختار ابن حزم كما في المحلى ٩/ ٤٢٩ صحة قضاء المرأة مطلقاً، ونُسب هذا القول لابن جرير الطبري وقد أنكر ابن العربي أن يكون قولاً لابن جرير كما في أحكام القرآن ٣/ ١٤٥٦، وقال به ابن القاسم كما مواهب الجليل ٨/ ٦٥، وانظر: الاختصاص القضائي لناصر الغامدي ٢٧١، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ٣٥٩.

(٢) انظر: ولاية الشرطة في الإسلام لنمر الحميداني ١٤٠.

(٣) انظر على سبيل المثال: أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ١٤٥٨ الأحكام السلطانية للماوردي ٣٨، المهذب للشيرازي ٣/ ٣٧٨، شرح السنة للبغوي ١٠/ ٧٧، المغني ٩/ ٣٩، مآثر الإنافة ٢٣، رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٢٨٠.

٨) وأستأنس في خاتمة هذا الترجيح ببيان أن واقع المجتمعات المعاصرة يشهد لعدم كفاءة النساء في تلك المناصب القيادية، فكافة المجتمعات لم تسمح للنساء بتولي المناصب القيادية إلا في فترة متأخرة، ومع أن الفرص متساوية بين الرجل والمرأة في تولي هذه المناصب، وفي التعليم المؤهل لها، مع حرص تلك المجتمعات على الزج بالمرأة في كل المجالات جنباً إلى جنب مع الرجل، فلا زالت تلك المناصب محتكرة بشكل كبير بأيدي الرجال، ولا زال الإقبال النسوي على تولي تلك الولايات ضعيفاً، ولا زالت تلك المجتمعات لا تحبذ تولي النساء[١].

فمثلاً: تمثيل النساء في المجالس البرلمانية حتى عام ١٩٩٠م لا يزيد عن ١٤٪ ولا يزيد حضورهن في المناصب الوزارية عن ٥,٧ ٪، وأما رئاسة الدولة فأعلى حضور لهن عالميا فيه كان عام ١٩٩٤م بنسبة لم تتجاوز ٥,٦ ٪ فقط[٢].

بل ولم تتجاوز نسبة حضور النساء في مجالس العموم في معظم دول أوروبا ٣,٥٪، وهي نسبة ثابتة من ثلاثين عاماً[٣].

وعليه فلا يجوز في نظام الانتخابات في الدولة الإسلامية أن تتقدم المرأة لترشيح نفسها في شيء من الولايات العامة ولا يجوز للناخبين أن يصوّتوا لها لما ترجّح من منع النساء من تولي هذه الولايات.

***

---

(١) انظر: السلطة القضائية وشخصية القاضي للبكر ٣٦٢ -٣٦٣.

(٢) انظر: جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لعدنان باحارث ٥٤.

(٣) انظر: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير٨٠.

المطلب الثالث

ترشيح المرأة لعضوية المجالس البرلمانية

تولي المرأة لعضوية البرلمان متفرع عن القول بحكم تولي المرأة للولايات العامة، فالأصل أن من يمنع المرأة من تولي الولايات العامة يحرم على المرأة عضوية هذه المجالس، ومن يجيز تولي المناصب القيادية لا يرى بأساً في عضوية البرلمان بالنسبة للمرأة، وحيثما كان الحكم فيها كالحكم في الولايات العامة فلا حاجة للتكرار، غير أن تخريج عمل المجالس البرلمانية، وكونها تقوم على المشاركة الجماعية، يجعلها ربما تختلف عن الولايات العامة، وفي هذا المطلب عرض لأهم هذه الفروق التي يستند إليها من يرى جواز مشاركة المرأة في عضوية المجالس البرلمانية:

الفرق الأول:

أن عدد النساء المرشحات لهذه المجالس عدد قليل، والأكثرية الساحقة هم من الرجال، وهي التي تملك القرار، فلا مجال للقول بأن القوامة ستكون للنساء فيها، فالقوامة فيها لم تخرج عن الرجال وإن شاركهم فيها بعض النساء[1].

ويمكن مناقشة هذا الفرق من وجهين:

الوجه الأول: أن المرأة في هذه المجالس تمارس قدراً من القوامة على الرجال، فلها من القوامة على الرجال بقدر تأثيرها في المجلس، وهي ممنوعة عن أن تقوم بأمر القوامة على الرجال مطلقاً، فلا تتولى ولاية عامة على الرجال في

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٥، الحقوق السياسية للمرأة لعبد الحميد الأنصاري ٢٤.

أي مجال، وليس المنع عن ذلك محصوراً في حالة تولي النساء جميع القوامة على الرجال حتى يقال بأن المرأة لا تحصل عليها في هذه المجالس، فلا يجوز للمرأة أن تكون وزيرة أو قاضية وإن كانت جميع الوزارات والأعمال القضائية الأخرى بيد الرجال.

الوجه الثاني: على التسليم بأن مشاركة النساء في هذه المجالس ليس من قبيل القوامة، فهو من قبيل الولاية العامة وقد نهيت عنه المرأة.

الفرق الثاني:

أن حق النيابة التي يقوم عليها عمل هذه المجالس ما هو إلا تشريع للأنظمة والقوانين، ومحاسبة ومتابعة للأنظمة التنفيذية، فالأول لا يعدو أن يكون فتيا، والآخر هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمرأة غير ممنوعة من ذلك[1].

وكونها تحاسب الحكومة لا يعني أن سلطتها فوق سلطة الحكومة، فالمحاسِب ليس بالضرورة يكون أعلى مرتبة ممن يحاسبه، فالناس يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الحكام ولو كانوا دونهم في المرتبة، والزوجة تحاسب زوجها في شؤون البيت ولو كانت القوامة له عليها[2].

وقد نوقش هذا الأمر: بأن تصوير عمل المجالس البرلمانية بهذه الطريقة تصوير غير دقيق، فالشأن في هذه المجالس ليس شأن اقتراح للأنظمة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر كما قالوا، فوظيفة هذه المجالس ليست مقتصرة على

---

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٦، الحقوق السياسية للمرأة للأنصاري ٢٤، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ٢١١، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ٩٩.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٨.

مجرد الأمر والنهي سواء استجابت الحكومة أم لم تستجب، بل للمجلس سلطة إلزام الحكومة وعزلها[١].

فهذه المجالس تمارس سلطة واسعة، وتأثير كبير في سياسة البلد: «بل هي بالفعل تسير دفة السياسة في الدولة، فهي التي تؤلف الوزارات وتحلها وتضع خطة الإدارة، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد، وبيدها تكون أزمّة أمور الحرب والسلم، وبذلك كله لا تقوم هذه المجالس مقام الفقيه والمفتي بل تقوم مقام القوام لجميع المجتمع»[٢].

فهذه المجالس تحكم في دماء الناس وأموالهم وأعراضهم، وفي القوانين التي تحدد العلاقة بالأعداء، وتوافق على الاتفاقيات السياسية والمالية، وتملك سلطة المراقبة على الحكومة وعزلها[٣].

فمن مهام هذه المجالس: ترشيح الرئيس، وإقرار السياسة العامة للبلد، وإقرار الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وإقرار الموازنة العامة، والموافقة على المعاهدات، وعلى عقد القروض، وعلى الحساب الختامي للدولة[٤].

وحينئذٍ: فالمجالس البرلمانية تمارس سلطة وولاية عامة بالفعل، وحين يكون دورها مقتصراً على كونها هيئة استشارية فإنها تفقد أهم المبادئ التي من أجلها وجدت هذه المجالس وهو مبدأ الفصل بين السلطات[٥].

---

(١) انظر: حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ٢٠٧.

(٢) تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٨.

(٣) انظر: حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٧٦.

(٤) انظر: أصول الممارسة البرلمانية لسامي عبد الصادق ٢٣.

(٥) انظر: الأنظمة النيابية الرئيسية لعفيفي كامل ٥٢١، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ٨٨.

وعليه: فهي من الولايات العامة الملزمة التي لا يجوز أن تتولاها المرأة، وإذا منعت المرأة من الفصل قضاء بين شخصين في حادثة واحدة فكيف يجوز لها أن تتولى القضاء والحكم في مثل صلاحيات هذه المجالس.

وأما حين يقتصر دور هذه المجالس على تقديم الاستشارة والرأي ودراسة القوانين فلا أرى مانعاً من انضمام المرأة لهذه المجالس حين تكون ملتزمة بالضوابط الشرعية، كمثل مجلس الشورى السعودي الذي يبدي أعضاء المجلس فيه الرأي في السياسات العامة للبلد، ويناقشون الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ويدرسون الأنظمة واللوائح والمعاهدات، ويقترحون ما يرونه مناسباً[1].

الفرق الثالث:

أن الولاية في هذه المجالس لمجمل المجلس، وليس لفرد واحد فيه، فمشاركة المرأة فيه لن تجعل الولاية لها[2].

ويمكن مناقشة هذا الفرق من وجهين:

الوجه الأول: بأن المرأة ممنوعة من الولاية مطلقاً، ولا فرق بين توليها للولاية منفردة، أو بالاشتراك، ويلزم من يجيز الولاية بالاشتراك أن يحدد لنا ضابطاً معيناً للاشتراك الذي تجوز معه ولاية المرأة، ولن يجد لذلك ضابطاً معتبراً، ولو قرر ضابطاً لذلك فلن يخرج هذا الضابط من أن يكون تحكماً، فإذا

---

(١) انظر: المادة (١٥) من لوائح مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية في كتاب (مجلس الشورى بين الماضي والحاضر) لعلي آل مشبب ١٠١.

(٢) انظر: الشورى لرائف النعيم ١٣٢، ولاية المرأة لغالب القرشي ٢٨١.

جاز للمرأة أن تكون شريكة في الحكم حين يكون صوتها يشكل ربع القرار، فلم لا يجوز حين يكون أقل أو أكثر!

الوجه الثاني: أن الاشتراك في الحكم كما في المجالس البرلمانية لا يسوغ تولية غير المؤهل بناءً على أن الحكم مشترك، فلا أحد يقول بتولية الصغير أو المجنون، لأن الأهلية مهمة حتى مع الحكم المشترك، والمرأة غير مؤهلة للولايات.

الفرق الرابع:

أن المجالس البرلمانية تقوم على الشورى، والشورى عامة للرجال والنساء كما قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1].

والمجالس البرلمانية المعاصرة لم تكن موجودة في السابق لا للنساء ولا للرجال، والشورى جاءت في الشريعة مطلقة، ليرجع الأمر في تحديدها لاجتهاد المسلمين حسب ظروفهم الزمانية والمكانية[2].

ويمكن أن يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن المجالس البرلمانية ليست شورى مجردة، حتى يقال بأنها عامة للرجال والنساء، ولو كانت كذلك لوجب القول بجواز إشراك النساء في ذلك، لكن هذه المجالس تمارس ولاية وسلطة قد حرمت منها المرأة، فتسميتها بالمجالس الشورية لا يغير من حقيقة كونها ولاية عامة.

الوجه الثاني: وكونها حديثة لا يعني جواز مشاركة المرأة فيها ولا منعها منه، وإنما المنع متقرر بناءً على كونها ولاية عامة لا يجوز إسنادها إلى النساء.

---

(١) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٤٢٥.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٧.

الفرق الخامس:

أن أعضاء المجالس البرلمانية ما هم إلا وكلاء عن الناس، فالعقد بينهم وبين الناس عقد وكالة ونيابة تنوب فيه المرأة عمن اختارها لتقوم نيابة عنهم لتعبر عن رأيهم، والمرأة ليس ممنوعة من ذلك[١].

ويمكن أن يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن حال النيابة ليس وكالة عمن رشح النائب للمجلس، بل هي وكالة عن مجموع الأمة كما أجمعت عليه الدساتير المعاصرة[٢]، وحين لا تكون محض وكالة فلا حاجة لذكر هذا الإيراد.

الوجه الثاني: وعلى فرض التسليم بأنها وكالة، فلا يجوز توكيل المرأة في شيء محرم عليها توليه، والمجالس البرلمانية من الولايات العامة، فحرام تولي المرأة لها لا تعييناً من الحاكم ولا توكيلاً من الناس.

الفرق السادس:

أن المرأة يجوز أن تكون مفتية ووصية ووكيلة[٣]، فكذلك يجوز توليها للمجالس البرلمانية إذ هي - أي الفتوى ونحوها - ليست أقل خطراً وشأناً من هذه المجالس[٤].

ويمكن أن يناقش: بأن المشاركة في المجالس البرلمانية ليست من قبيل الفتيا أو الاجتهاد، بل هي من قبيل الولاية العامة وقد منعت المرأة منه، فالقياس هنا قياس مع الفارق.

---

(١) انظر: مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧٨.

(٢) انظر: الأنظمة النيابية المعاصرة لعفيفي كامل ٥٢٢.

(٣) انظر: المحلى ٩/٤٣٠.

(٤) انظر: الإسلام وحقوق المرأة السياسية لرعد الحيالي ٦٥.

وشأن الولايات أعظم وأشد خطراً من شأن الفتيا والاجتهاد لما في الولايات من سلطة وإلزام، وما تحتاجه من رأي وثبات، فما في الفتيا من أهمية وخطورة موجود في الولاية، إضافة إلى ما في الولاية من إلزام وسلطة.

الفرق السابع:

أن الحاجة داعية لإشراك النساء في المجالس البرلمانية لأن ثمة أمور تشريعية تتعلق بالمرأة نفسها وبالأسرة وما يتعلق بها، ولا بد من أخذ رأي النساء فيها.

وقد نوقش هذا الأمر: بأن هذا لا يعد مبرراً لإشراكها في ولاية عامة مما لا يجوز لها تولّيه، إذ بالإمكان أن يحصل على جميع ما ذكر من خلال الاستشارة والكتابة وغيرها من حاجة إلى مثل هذه التولية[١].

الترجيح:

من خلال ما سبق من هذه الفروق، وما تبعها من مناقشات، يتبين عدم تأثير هذه الفروق، وأن عضوية المجالس البرلمانية من الولايات العامة التي لا يجوز إسنادها إلى النساء، لما في مهام هذه المجالس من سلطة وولاية عامة، فإن اقتصر دور هذه المجالس على تقديم الرأي والشورى ودراسة الأنظمة، ونحو هذا مما يكون مندرجاً تحت الرأي والاجتهاد فلا مانع من ترشيح المرأة المسلمة لهذه المجالس، والله أعلم.

* * *

---

(١) انظر: حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ٢١٦.

المبحث الثاني

ترشيح غير المسلم

قبول ترشيح غير المسلم لنفسه في الانتخابات ينبني على حكم تولي غير المسلم لهذه الولاية التي يترشح لها، والولايات التي تجري عليها الانتخابات المعاصرة من حيث تولي غير المسلم لها يمكن تقسيمها لثلاثة أقسام:

القسم الأول: الرئاسة العامة، وما يشبهها من الولايات التي لها صفة العموم والاستقلال كالإمارة وقيادة الجيوش وكوزارة التفويض في النظام الإسلامي قديماً[١].

القسم الثاني: وزارة التنفيذ، وما يشبهها من الولايات التي لا استقلال فيها.

القسم الثالث: المجالس البرلمانية.

وكلّ قسم من هذه الأقسام ينضمّ في مطلب خاص.

* * *

---

(١) هي الوزارة التي يفوض الإمام فيها إلى الوزير تدبير الأمور برأيه واجتهاده فيستبد بمباشرة الأمور، والنظر في المظالم، وتقليد الولاة، وتدبير الحروب، انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٥ و٣٨.

المطلب الأول

ترشيح غير المسلم للرئاسة العامة

وما يشبهها من الولايات التي لها صفة العموم والاستقلال

وهذه الولايات لا يجوز تولي غير المسلم لها، وهذا من المسلمات الشرعية التي اتفق الفقهاء عليها، ولم يذكروا فيها نزاعاً[(١)].

---

(١) **في منع غير المسلم من الإمامة العظمى انظر:** الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١٠/٥، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم للجويني ٥١، روضة الطالبين للنووي ٢٦٢/٧، الذخيرة للقرافي ٢٤/١٠، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة١٦، مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ٢٥، نهاية المحتاج للرملي ٣٨٩/٧، فتح الباري لابن حجر ١٢٣/١٣، الولايات للونشريسي ١٢٧، ومقدمة ابن خلدون ١٨٧، إكليل الكرامة للقنوجي١١٥-١١٦، حجة الله البالغة لولي الله الدهلوي ٣٩٧/٢، إيضاح طرق الاستقامة لابن المبرد ٣٤، **وفي منعه من وزارة التفويض انظر:** الأحكام السلطانية للماوردي ٣٨، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٢، غياث الأمم ٧٠، الذخيرة ٢٩/١٠، الولايات للونشريسي ١٢٩، ، **وفي منعه من إمارة البلدان والجيوش انظر:** الأحكام السلطانية للماوردي، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٧، غياث الأمم ٧٢، الذخيرة ٣٢/١٠، تحرير الأحكام ١٩، الولايات للونشريسي ١٣٢، الجواهر المضيئة في الآداب السلطانية للمناوي ١٠٩، إيضاح طرق الاستقامة لابن المبرّد ٨٠، **وفي منعه من القضاء انظر:** البناية في شرح الهداية للعيني ٤/٨، البحر الرائق لابن نجيم ٤٣٢/٦، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٢٣/٨، ، مواهب الجليل للحطاب ٦٥/٨، شرح الزرقاني١٢٣/٧، حاشية الخرشي ٤٧٤/٧، المهذب للشيرازي٣٧٧/٣، ، غاية البيان شرح زيد ابن رسلان للرملي ٤٧٣، مغني المحتاج للشربيني /٤٧٤، المغني لابن قدامة ١٢/١٤، الفروع لابن مفاح ٤٢١/٦، كشاف القناع٣١٩٤/٥، المحلى ٣٦٣/٩.

قال القاضي عياض[١]: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وأنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»[٢].

ومن الأدلة على هذا الحكم ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [سورة النساء ١٤١]، وأي سبيل أعظم من تولية الكافر والياً على المسلمين يتولى أمر دينهم ودنياهم[٣].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء٥٩]، فهو نص صريح في أن الطاعة تكون للأمراء من المسلمين وليس من غيرهم[٤].

ثالثاً: ما تقرر شرعاً من حرمة تولي الكافرين كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [سورة المائدة ٥١]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [سورة الممتحنة ١]، فتوليتهم لهذه الولايات الشريفة هو من قبيل توليهم، إذ الحكم ولاية، فمن حرم علينا توليه حرم علينا توليته[٥].

---

(١) هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، ولد سنة ٤٧٦هـ كان إمام عصره في الحديث والنحو واللغة، له كتاب الإكمال في شرح صحيح مسلم، تولى قضاء سبتة مدة طويلة فحمدت سيرته فيها ثم انتقل إلى قضاء غرناطة، وتوفي سنة ٥٤٤هـ، انظر: وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان لابن خلّكان٣/٤٨٣-٤٨٥.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي١٢/٢٣٨.

(٣) انظر: الفصل: ٥/١٠، تحرير الأحكام ٥٧، مغني المحتاج ٤/٤٧٤.

(٤) انظر: رئاسة الدولة لمحمد رأفت عثمان ١٢٣، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٧٩، نظام الحكم في الإسلام لمحمد أسد ٨٤.

(٥) انظر: الإسلام وأوضاعنا القانونية لعبد القادر عودة ١٠٩، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٨٠.

رابعاً: أن العقد الذي يتم بين المسلمين وحاكمهم يقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، وحفظ مصالح الأمة، ونشر الإسلام، ولا يمكن أن يتحقق هذا الأمر على يد من لا يؤمن بهذا الدين، وليس هذا مختصاً بالإسلام بل كل أصحاب العقائد والمبادئ لا يرضون أن يتولى أمرهم من لا يعتنق فكرتهم، وهذا من الأمور المعلومة بداهة[١].

خامساً: أن الله تعالى أمر بقتال الكفار حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية كما قال تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾ [سورة التوبة ٢٩]، فكيف يمكّن من أمر الله بقتاله بتولي أمر المسلمين، وكيف يتصور من هذا أن يقاتل أهل دينه لأجل دين الإسلام[٢].

سادساً: أن الكافر لا تقبل شهادته على المسلمين باتفاق العلماء[٣]، فلأن تمنع ولايته من باب أولى[٤].

سابعاً: ما دلّ من الأدلة الدالة على حرمة منازعة الحكام، والخروج عليهم بالسيف ما لم يقع منهم الكفر البواح، كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٥، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٧، مآثر الإنافة ٢٥، وانظر: الإسلام وأوضاعنا القانونية لعبد القادر عودة ١٠٩، نظام الحكم في الإسلام لمحمد أسد ٨٤، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٨٠-١٨١.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٠/٥.

(٣) انظر: الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني ٣٧١/٣، حاشية الخرشي ٤/٨، الحاوي الكبير ٦١/١٧، الإنصاف ٣٩/١٢.

(٤) انظر: المهذب ٣٧٧/٣.

رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلّوا»(١).

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه(٢) قال: «دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»(٣).

فالمنع من الخروج على الحكام ما داموا لم يقترفوا كفراً دليل ظاهر على أن الكفر منافٍ للولاية، ولا تستقيم الولاية مع وجوده.

فبناءً على عدم جواز تولية غير المسلم للرئاسة العامة للدولة الإسلامية وما يقاس عليها من الولايات العامة التي لها صفة العموم والاستقلال فإنه لا يجوز ترشيح غير المسلم لأمثال هذه الولايات، ولا يجوز للنظام الإسلامي أن يسمح لغير المسلمين أن يترشحوا لأمثال هذه الولايات.

* * *

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلّوا ونحو ذلك برقم(٤٨٠٠).

(٢) هو عبادة بن الصامت بن قيس الخزرجي، شهد بدراً وجميع المشاهد مع الرسول ﷺ، وهو أحد نقباء ليلة العقبة، توفي في بيت المقدس سنة ٣٤هـ، وقيل إنه بقي حتى خلافة معاوية.انظر: سير أعلام النبلاء ٢/٥-١١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ ستكون بعدي أموراً تنكرونها، برقم (٧٠٥٦) ومسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، برقم (٤٧٧١).

المطلب الثاني

ترشيح غير المسلم لوزارة التنفيذ

وما يشبهها من الولايات التي ليس لها صفة الاستقلال

وزارة التنفيذ من الوزارات التي كانت موجودة في العصر العباسي والمراد بها تلك الوزارة التي يقوم فيها الوزير بدور الوسيط بين الإمام ورعيته، يؤدي عنه ما أمر، ويمضي عنه ما حكم، فهو معينٌ على الولاية، وليس متقلداً لها، والنظر فيها مقصورٌ على رأي الإمام وتدبيره، وقد يستفيد منه الإمام في رأيه ومشورته فيكون بوصف الوزارة أشبه، وقد لا يشارك في الرأي والمشورة فيكون بوصف السفارة أقرب[(١)]، ومعرفة الحكم الشرعي لشروط هذه الوزارة يساعد على تحرير الحكم في كثير من الولايات المعاصرة الشبيهة له؛ لأجل ذلك اعتنى كثير من الباحثين المعاصرين ببحث هذا المنصب وحكم تولي غير المسلم له والمنصب المكافئ له من الولايات المعاصرة، ولهذا الأمر كان هذا القسم الخاص بهذه الوزارة.

وقد اختلف المعاصرون في المنصب الذي يعادل ويكافئ هذا المنصب في عصرنا الحاضر إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أن وزارة التنفيذ تشابه منصب الوزير، والذي ينفذ ما يمليه عليه مجلس الوزراء، ويختص مجال عمله في جانب معين كالمالية أو التعليم ونحو ذلك[(٢)].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٦، غياث الأمم ٧٢، تحرير الأحكام ٢٤، مآثر الإنافة ٤١.

(٢) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٠، النظريات السياسية الإسلامية لمحمد الريس ٢٣٢.

والحق أن وزير التنفيذ لا يمكن أن يكون كالوزير في الأنظمة المعاصرة إذ نجد الوزير في عصرنا الحاضر له من الاستبداد والصلاحية ما ليس لدى وزير التنفيذ، إذ لكل وزير في الوزارات المعاصرة صلاحيات عامة، ووظائف مخصوصة، ودور الحاكم فيها يقوم على المراقبة والمتابعة، فهو وإن كان ينفذ قرارات مجلس الوزراء فإن له استبداداً في كثير من القضايا كمثل وزير التفويض[١].

فمن صلاحيات الوزير في الأنظمة المعاصرة: التصويت داخل مجلس الوزراء، والتعاقد مع الموظفين داخل دائرة عمله، وإقالتهم وتأديبهم، وتنظيم العمل، ومنح الموظفين الحوافز والعلاوات، وعقد الصفقات لتيسير عمل وزارته، وهذه الصلاحيات تختلف من وزير إلى وزير بحسب الوزارة التي يترأسها[٢].

بينما وزير التنفيذ ما هو إلا مبلغ ومخبر عن الإمام، والأمر للإمام وما وزير التنفيذ إلا مظهر لأمر الإمام[٣].

الثاني: أن وزارة التنفيذ منصب يشابه منصب الوزير في النظام الرئاسي الغربي، إذ هو سكرتير للرئيس تقتصر مهمته على تنفيذ إرادة الرئيس وسياسته[٤].

---

(١) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ٢٧٢، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي لعبد الله الطريقي ٣٧٨.

(٢) انظر: الوزير في النظام السياسي لربيع الغصيني ٤٤-٤٥.

(٣) انظر: غياث الأمم ٧٢.

(٤) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي ٨٣٦، الوزارة في الفكر السياسي لصلاح الدين بسيوني ٧٣.

والواقع أن الوزير في النظام الرئاسي يملك من الصلاحيات ما لا يملكه وزير التنفيذ؛ فهو وإن كان يُعيّن من قبل الرئيس، ويلزمه تنفيذ إرادة الرئيس، ولا يحق له التأخر في تنفيذ أي شيء يأمر به الرئيس بخلاف ما عليه سَمِيُّه في الأنظمة البرلمانية، إلا أن له صلاحيات أخرى يستقل بها كتوقيع المعاهدات وتولية الموظفين والمستشارين وإقالتهم وتأديبهم، وممارسة كافة الصلاحيات التي تترتب على كونه المسؤول عن هذه الوزارة،[1] وهذه الأمور لا تجعله كوزير التنفيذ في نظام الدولة الإسلامية، لأن وزير التنفيذ ليس له من الحكم والاستقلال شيء، بل ما هو إلا: «عبد مأمور»[2].

الثالث: أن وزارة التنفيذ تشابه مهمة المحقق والمفتش[3].

وهو غير دقيق، فالمحقق والمفتش يوافقان وزارة التنفيذ من حيث ارتباطهما بالتنفيذ المحض وليس فيهما استقلال وحكم، غير أن العمل في وزارة التنفيذ أعم وأوسع من العمل في هذين المهمتين، إذ إن التفتيش والتحقيق يتعلقان بالجريمة، والتفتيش فرع من فروع التحقيق مرتبط بالبحث عن أدلة الجريمة[4] وهو عمل محصور وضيق بخلاف ما عليه العمل في وزارة التنفيذ.

فتحصل بهذا أن جميع الأمثلة الثلاثة السابقة (الوزير في مجلس الوزراء - الوزير في النظام الرئاسي - المحقق والمفتش) لا تصح أن تكون مكافئة لمنصب وزير التنفيذ إذ إن وزارة التنفيذ تتميز بميزتين:

---

(١) انظر: الوزير في النظام السياسي لربيع الغصيني ٣٦-٣٧.

(٢) تحفة الوزراء لأبي منصور الثعالبي ٨٣.

(٣) انظر: عبقرية الإسلام في أصول الحكم لمنير العجلاني ١٧٤.

(٤) انظر: النظرية الهامة للتفتيش لسامي حسني الحسيني ٣٧.

الأولى: التنفيذ المحض، ونفي أي استقلال أو حكم.

الثانية: اتساع عملها، وشمول نظرها.

فالوزير المعاصر يوافق وزير التنفيذ من جهة شمول النظر والعمل ويخالفه في الحكم والاستقلال، والتحقيق يوافقه في التنفيذ ولا يساويه في النظر والعمل.

ولم أجد حسب اطلاعي منصباً معيناً من المناصب المعاصرة يجمع هاتين الميزتين، إذ إن اتساع عمل المسؤول، وقربه من الدولة، يتيحان له الاستقلال والحكم بخلاف ما عليه وزارة التنفيذ[1].

حكم ترشيح غير المسلم لوزارة التنفيذ:

وقد اختلف العلماء في حكم تولي غير المسلم لمنصب وزارة التنفيذ على قولين:

---

(١) قد يقال هنا: ما الفائدة العلمية من بحث مسألة تولي الكافر لوزارة التنفيذ مع خلو عصرنا من الولاية التي تماثل هذه الوزارة؟

والجواب: أن في بحث كلام المتقدمين في حكم تولي غير المسلم لهذا المنصب عدة فوائد؛ وإن لم يوجد في عصرنا ما يعادله، أو وجد من غير اشتهار، ومن تلك الفوائد:

- أنه بالإمكان أن تقيد شيء من صلاحيات بعض المناصب المعاصرة لتكون كوزارة التنفيذ تماماً، كالوزير الذي لا يفوض بتنفيذ شيء من غير الرجوع إلى السلطة.

- أن بعض الأعمال التنفيذية الضيقة تحمل حكم وزارة التنفيذ وإن كانت أقل منه، كجباية الزكاة والخراج، والسفارةوالتحقيق والتفتيش وأي عمل يكون دور العامل فيه مجرد التنفيذ، ومثلها في ذلك وظيفة المستشار ووزير الدولة.

- أن في دراسة تقريرات العلماء في هذه المسألة معرفة تفصيلية لما يجوز أن يتولاه الكافر من أعمال المسلمين، وما لا يجوز أن يتولاه، والسبب الذي من أجله يكون الجواز أو المنع.

إضافة إلى شبه هذه الوزارة ببعض الولايات المعاصرة مما جعل بعض الباحثين يلحقها بها مما يستدعي أهمية بحثها.

القول الأول: المنع، وهو مذهب جمهور العلماء[١][٢].

القول الثاني: جواز ذلك، وإليه ذهب بعض العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة[٣].

---

(١) **ممن نصّ على المنع من استعمالهم في مثل هذه الوظائف:** أحمد بن حنبل كما في الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٢، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/١٢٦، والجويني في غياث الأمم ٧٢، وابن تيمية كما في الإنصاف ٤/١٤٤، وابن القيم في أحكام أهل الذمة ٢٠٥، وابن الموصلي في حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك ١٦١، والطرطوشي في سراج الملوك ٦١، وابن النقاش الشافعي في المذمة في استعمال أهل الذمة ٢١، وابن الأزرق في بدائع السلك في طبائع الملك ٢/٢٧، وابن الدريهم الشافعي في منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب نقلاً عن علي الموسى في تحقيقه للمنهج المسلوك للشيرزي ٢١٨، وابن جماعة في تحرير الأحكام ٥٧، والشوكاني في نيل الأوطار ١٤٨٠، **ونص عليه كثير من المفسرين** كأبي بكر الجصاص في أحكام القرآن ٢/٣٢٤، وأبي بكر بن العربي في أحكام القرآن، وابن عطية في المحرر الوجيز ٣/٢٠٨، وأبي حيان الأندلسي في البحر المحيط ٣/٤١، وابن الجوزي في زاد المسير ١/٣٦١، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٤/١٧٨-١٧٩، وابن كثير في تفسير القرآن العظيم ١/٥١٩، وعبد الرحمن السعدي في تيسير الكريم الرحمن ١٤٤، **ونصّ كثير من الحنفية على منع ولاية الكافر على المسلم، ولم يصححوا أمان الذمي في الحرب لكي لا يكون قوله نافذاً على المسلمين انظر:** البحر الرائق ٥/١٣٧، الهداية ٣/٣٩، شرح فتح القدير ٥/٢١٢، **ومنع المالكية والحنابلة وابن حزم من مجرد الاستعانة بهم انظر:** مواهب الجليل ٤/٥٤٥، حاشية الخرشي ٤/١٨، الإنصاف ٤/١٤٣، المحلى ٧/٣٣٤-٣٣٥.

(٢) وحكى ابن النقاش الشافعي الإجماع على حرمته كما في: المذمة في استعمال أهل الذمة ٢١.

(٣) كالقرافي في الذخيرة ١٠/٣٠، والونشريسي في الولايات ١٣٠، والماوردي في الأحكام السلطانية ٣٨، والخرقي كما ذكره أبو يعلى في الأحكام السلطانية ٣٢.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: ما تقرر شرعاً من النهي عن موالاة الكفار، والركون إليهم، والمنع من ائتمانهم، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا﴾ [سورة آل عمران ١١٨].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى نهى المؤمنين: «أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين، وأن يستعينوا بهم في خصوص أحوالهم»[١] وتوليهم لهذه الوزارة داخل في النهي عن توليهم وائتمانهم، إذ الوِلاية (بكسر الراء) شقيقة الوَلاية (بفتح الراء) ووسيلة لها، فلا يُولى إلا من كان مقرَّباً ومحبوباً[٢].

نوقش هذا الاستدلال: بأن الآية قيدت من لا يجوز اتخاذه بطانة بمن لا يؤمن خيانته، فإذا أمنت خيانة بعضهم جاز اتخاذه بطانة، لأن مفهوم الصفة لقوله تعالى: ﴿لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا﴾ أن من لم يكن كذلك يجوز اتخاذه بطانة، ومن أمن جانبه، وعرف منه النصح والصدق فليس ممن يدخل في الآية لأن العلة المذكورة ليست فيه[٣].

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٢٤.

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٣، أحكام أهل الذمة ٢٣٥، حسن السلوك ١٦٥، المذمة في استعمال أهل الذمة ٢٦.

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٢٣، وأمرهم شورى لعبد العزيز الخياط ٥٢- ٥٣، انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١١٣، أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٧٩، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٣١٨.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا التأويل غير صحيح لوجوه:

الوجه الأول: أن تعليق الحكم بكونه مخصوصاً بالكافر الذي لا يؤمن جانبه هو في الحقيقة تعطيل لحكم الآية، ويكون به الوصف الوارد في الآية لا معنى له، بيان ذلك: أن غير المأمون لا يجوز توليته ولو كان مسلماً، فإذا قلنا بأن الكافر لا يُولى إذا كان غير مأمون، فأي معنى لمجيء الآية في النهي عن اتخاذ الكفار بطانة من دون المؤمنين، إذ الآية ناهية عن اتخاذ الكفار بطانة، ولا بد أن يكون للكفر معنى مؤثر في هذا الحكم، فإذا قيل إن الوصف المؤثر هو الخشية من خيانتهم فقط نكون قد ألغينا وصف أثر الكفر في الحكم.

الوجه الثاني: وعموم النهي هو ما فهمه المفسرون لهذه الآية، بل ولم يشيروا إلى وجود خلاف في كون الحكم محصوراً بمن لا يؤمن جانبه من الكفار[1].

الوجه الثالث: ويؤيده سبب نزول الآية: حيث إنها نزلت في رجالٍ من المسلمين كانوا يواصلون رجالاً من اليهود لما بينهم من الجوار والحلف فأنزل الله هذه الآيات ينهاهم عن مباطنتهم[2]، فإذا كان هذا في حق الكفار الذين بينهم وبين المسلمين حلف وجوار قديم فهو دليل على أن الوصف هو الكفر وليس عدم الأمن من خيانتهم.

الوجه الرابع: ولأن ما ذكر من قوله تعالى: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [سورة آل عمران١١٨]، هو

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٥/٧٠٨، أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٢٤، أحكام القرآن للكيا الهراسي ١/٣٠٤، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/١٧٨، تفسير القرآن العظيم ١/٥١٨-٥١٩، فتح القدير ١/٤٨٨.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٥/٧٠٩، تفسير ابن أبي حاتم ٣/٧٤٣.

إخبار عن الكفار، ووصف لحالهم، فحال الكفار كما ذكر الله تعالى عنهم[١]، وحيث كان الأمر كذلك فلا يجوز اتخاذ مثل هذا بطانة، ولا يصح أن يقال بأنه خاص بالكفار الذين لا يؤمن جانبهم لأن الآية ذكرت خيانتهم وبغضهم للمسلمين في مقام الوصف والحال للكفار، وليس في مقام التقييد أو العلة.

الوجه الخامس: وعلى فرض التسليم بأن ما ذكر في الآية علة للحكم، فهي علة ثابتة في الكفار لا تزول أبداً، فالحقد على الإسلام، والغيظ من المسلمين صفة لازمة لهم، ولو شذ أحدٌ فلم يكن فيه شيء من ذلك فهو نادر، ولا حكم للنادر.

الوجه السادس: ولأن عدم خيانتهم، وإرادتهم الفساد للمسلمين، وسكون البغضاء في قلوبهم من الأوصاف الخفية التي لا يمكن ضبطها فلا يصح أن تكون علة للحكم الشرعي، لأن من شروط العلة أن تكون ظاهرة جلية حتى يمكن ضبطها وبناء الفروع عليها كما هو منصوص كثير من الأصوليين[٢].

الوجه السابع: وفي الآية ذكر أوصاف عدة لهؤلاء الكفار ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران ١١٨]، فلا بد أن تزول جميع هذه الصفات منهم حتى يقال بأن الحكم يزول مع زوال علته، وزوالها جميعاً من الكافر أمر غير ممكن، وتجويز اتخاذه بطانة مع وجود بعض هذه الصفات بناءً على زوال بعضها تحكمٌ وإلغاء لأثر الصفة في الحكم.

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٢٤، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/١٨٠، فتح القدير ١/٤٨٨.

(٢) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الكريم السعدي ٢٠٣.

الوجه الثامن: وأما الأخذ بمفهوم الصفة هنا فهو عمل بقاعدة أصولية في غير محلها، إذ محل العمل بمفهوم المخالفة إن كان صفة إنما يكون في الوصف الذي يأتي مقيداً للحكم، فتأتي الصفة مستدركة لعموم الاسم العام كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٠]، مفهوم الصفة فيها أن من كان موسراً فلا يجب إمهاله، وكما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من باع نخلاً قد أبّرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترطه المبتاع»[١] مفهومه أن ثمرة النخل غير المؤبر تكون للمشتري، وكذا ما جاء في كتاب أبي بكر في الزكاة التي فرضها النبي ﷺ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها...»[٢] مفهومه أن الغنم غير السائمة لا زكاة فيها، فالعمل بمفهوم المخالفة هنا أخذ به جمهور الأصوليين لأن عدم الأخذ بمفهوم الصفة تعطيل لفائدة التخصيص الذي جاءت به الصفة[٣].

والوصف المذكور في الآية ليس من قبيل التقييد والتخصيص حتى يؤخذ بمفهوم مخالفته، أو يظن أن عدم الأخذ بمفهومه إبطالٌ لفائدة التخصيص، بل هي أوصاف مذكورة لبيان حال الكفار الذين منعنا من اتخاذهم بطانة، أو هو تعليل للنهي[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب: البيوع، باب: من باع نخلاً قد أبرت أو أرضاً مزروعة أو بإجارة، برقم (٢٢٠٤)، ومسلم في كتاب: البيوع، باب: تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، برقم (٣٩٠٥).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب: الزكاة، باب: زكاة الغنم، برقم (١٤٥٤).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ٢/ ٧٦٤-٧٦٥، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٦/ ٢٩٠٤ - ٢٩١٥، دليل الخطاب لعبد السلام راجح ٧٥-٩٠.

(٤) انظر: التفسير الكبير ٨/ ٣٤٠، التحرير والتنوير ٤/ ٦٤.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِن دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً﴾ [سورة التوبة: ١٦].

ووجه الاستدلال: أن الله تعالى جعل من صفات المؤمنين أنهم لا يتخذون بطانة يوالونهم، ويفشون إليهم أسرارهم[١]، واتخاذ أهل الذمة وزراء هو من اتخاذهم بطانة، ومن إفشاء السر إليهم.

الدليل الثالث: ما روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تستضيئوا بنار المشركين، ولا تنقشوا في بيوتكم عربياً»[٢].

ووجه الدلالة: أن من معاني عدم الاستضاءة بنيران المشركين عدم مشاورتهم، أو الاستفادة من آرائهم فجعل الضياء مثلاً للرأي[٣]. كما روي عن الحسن البصري[٤] أنه قال في تفسير قول النبي ﷺ: «لا

---

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١٣٥/٣.

(٢) أخرجه أحمد ٩٩/٣، والنسائي في كتاب الزينة، باب: قول النبي ﷺ: **«لا تنقشوا على خواتيمكم عربياً»**، برقم(٥٢١٢)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا الوالي أن يتخذ كاتباً ذمياً.. برقم (٢٠١٩)، وضعفه الألباني في ضعيف سنن النسائي ٢٣٢.

(٣) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٦، تفسير القرآن العظيم ٩٩/١، ، حاشية السيوطي والسندي على سنن النسائي ١٧٧/٨.

(٤) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، مولى زيد بن ثابت، ولد بعد سنتين من خلافة عمر بن الخطاب، كان سيد أهل زمانه علماً وعملاً، روى عن كثير من الصحابة، جمع كثير من الصفات الحسنة كالحكمة والشجاعة والعلم، مات سنة ١١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥٦٣/٤-٥٨٨.

تستضيئوا بنار المشركين» قال: «لا تستشيروا المشركين في شيء من أموركم»[(١)].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن هذا التفسير للحديث ضعيف، والصحيح: أن المراد به مباعدة المشركين وعدم مساكنتهم[(٢)].

الدليل الرابع: ما ثبت من عدم الاستعانة بالمشركين، كما روت عائشة رضي الله عنها أن رجلاً أدرك النبي ﷺ قبيل يوم بدر يذكر منه جرأة ونجدة: «ففرح أصحاب النبي ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك، فقال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن استعين بمشرك»[(٣)]. فإذا حرم الاستعانة بهم فكيف بتوزيرهم[(٤)].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بعدم التسليم بحرمة الاستعانة بالمشركين مطلقاً، ففيه نزاع مشهور، وقد أجازه الحنفية والشافعية عند الحاجة[(٥)].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا الوالي أن يتخذ كاتباً ذمياً.. برقم (٢٠١٩).

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٦، تفسير القرآن العظيم ١/٩٩، المذمة في استعمال أهل الذمة ٢٨.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب: الجهاد، باب: كراهة الاستعانة في الغزو بكافر إلا لحاجة أو كونه حسن الرأي في المسلمين برقم (٤٧٠٠).

(٤) انظر: حسن السلوك ١٦٩، وانظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ٣٣٧.

(٥) انظر: الهداية شرح البداية ٣/٥٢، رد المحتار على الدر المختار ٦/٢٤٢، المهذب ٣/٢٧١، روضة الطالبين ٧/٤٤٠.

الدليل الخامس: أن شهادة الكافر غير مقبولة، فكيف يصح مع هذا أن يكون واسطة بين الإمام ورعيته، ينقل الأخبار بين الإمام ورعيته[١].

الدليل السادس: أن عمر رضي الله عنه أنكر على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه اتخاذه كاتباً نصرانياً، فعن أبي موسى الأشعري[٢] رضي الله عنه أنه «وفد على عمر رضي الله عنه ومعه كاتب نصراني، فأعجب عمر ما رأى من حفظه، فقال: قل لكاتبك يقرأ لنا كتاباً، فقال: إنه نصراني لا يدخل المسجد، فانتهره عمر رضي الله عنه وهمّ به، وقال: لا تكرموهم إذ أهانهم الله، ولا تدنوهم إذ أقصاهم الله، ولا تأتمنوهم إذ خونهم الله»[٣].

وقيل لعمر رضي الله عنه: إن ها هنا غلاماً من أهل الحيرة حافظاً كاتباً فلو اتخذته قال: «قد اتخذت إذاً بطانة من دون المؤمنين»[٤].

---

(١) انظر: غياث الأمم ٧٣، بل نص الإمام الشافعي على أن المترجم الذي يترجم للقاضي لغات المتخاصمين لا بد أن يكون مسلماً عدلاً ولا خلاف فيه بين المسلمين، فكيف يسوغ أن يكون السفير بين الإمام والرعية من لا يقبل أن يكون مترجماً بين المدعي والقاضي انظر: غياث الأمم ٧٣.

(٢) هو عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، اشتهر بكنيته أبو موسى، استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على بعض اليمن، واستعمله عمر على البصرة فافتتح الأهواز ثم أصبهان، كان من علماء الصحابة وقضاتهم، حسن الصوت بالقرآن، توفي في خلافة معاوية. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٤/٢١١-٢١٣.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا الوالي أن يتخذ كاتباً ذمياً.. برقم (٢٠١٩٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره ٤/١١٥٦، وصححه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ٢٥/٣٢٦ وفي اقتضاء الصراط المستقيم ١٨٤، وابن مفلح في الآداب الشرعية ٢/٤٣٣.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنّفه، كتاب الأدب، باب في اتخاذ كاتب نصراني، برقم (٢٥٨٧٢) وابن أبي حاتم في تفسيره ٣/٧٤٣.

وكتب معاوية ﷺ إلى عمر بن الخطاب ﷺ أن في عملي كاتباً نصرانياً لا يتم الخراج إلا به، فكرهت أن أقلده دون أمرك، فكتب إليه: «عافانا الله وإياك، قرأت كتابك في أمر النصراني، أما بعد؛ فإن النصراني قد مات، والسلام»[١].

نوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن فعل عمر ﷺ محمولٌ على الورع والتنزه أو هو عمل اجتهادي من الحاكم بحسب المصلحة[٢].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن ظاهر فعله ﷺ دليلٌ على المنع لا التورع أو المصلحة، إذ أنه دعا على أبي موسى وأنكر عليه إنكاراً شديداً، وعلّق الحكم بما عليه أهل الكتاب من خيانة وكفر، ومثل هذا لا يكون لمجرد التورع، أو المصلحة التي تختلف باختلاف الأحوال.

الوجه الثاني: قد روي عن عمر ما يدل على خلافه كوصيته لمن كان له كاتب من المشركين، إذ كتب ﷺ إلى عماله: «أما بعد، فإنه من كان قِبَلَهُ كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوازره ولا يجالسه ولا يعتضد برأيه، فإن رسول الله ﷺ لم يأمر باستعمالهم ولا خليفته من بعده»[٣].

ويمكن أن يجاب عنه: أن ما ورد عن عمر من النهي أشهر وأصح وأكثر وأصرح، ولا يصح أن يعارض مثل هذا برواية ليس لها ذكر في كتب الحديث، بل وظاهر هذه الرواية أنها محمولة على الضرورة، بدليل أن عمر ﷺ أوصى بعدم مجالسته ولا مشاورته ولا الأخذ برأيه، ومن لا يُجالس ولا يؤخذ برأيه فأي معنى في اتخاذه كاتباً إلا الاضطرار إليه.

---

(١) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٨، حسن السلوك ١٦١، ، المذمة في استعمال أهل الذمة ٣٠.

(٢) انظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ٣٧٦.

(٣) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٨، تحرير الأحكام ٥٧.

الدليل السابع: أن الحاكم يتبع ما فيه مصلحة المسلمين، وليس من مصلحة المسلمين في شيء أن تسند أسرارهم وولاياتهم بيد من ليس منهم، ومن ليس يؤمن جانبه(١).

الدليل الثامن: أن الله تعالى قد أمر بإذلال الكفار كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ٱلْأَذَلِّينَ ﴾ [سورة المجادلة: ٢٠]، والولاية إعزاز ورفعة، فلا يمكن أن تجتمع مع هذا الإذلال(٢).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة آل عمران: ١١٨].

ووجه الدلالة: أن من لم تعرف منهم عداوة للمسلمين، يجوز اتخاذهم بطانة من باب مفهوم المخالفة.

وقد تقدم مناقشة هذا الاستدلال فلا حاجة لإعادته(٣).

الدليل الثاني: أن عمر رضي الله عنه قد جعل كتابة دواوينه في رجال من الروم، وجرى عليه العمل في زمن عثمان وعلي رضي الله عنهما(٤)، مما يدل على جواز تولي الكفار لبعض الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية.

---

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ٣٣٨.

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٣٥.

(٣) انظر: ص٢٠٠.

(٤) انظر: فتوح البلدان للبلاذري ٢٧١، مقدمة ابن خلدون ٢٣١.

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه قد ورد النهي الصريح من عمر ﷺ عن اتخاذهم كتبة، ولا وجه لما ذكر هنا إلا في اتخاذهم ضرورة إذا لم يكن يوجد من المسلمين من يحسن ذلك إلا القليل.

الدليل الثالث: أن فداء أسرى الكفار في يوم بدر كان بتعليمهم لأبناء المسلمين الكتابة[١]، وكذا استخدامه عليه الصلاة والسلام لجاسوس ينقل إليه أخبار الأعداء[٢] وهذا من استخدام للكفار في شأن من شؤون المسلمين[٣].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن تعليم الكتابة يدل على جواز استخدام الكفار في مثل هذه الأعمال، ولا يدل على تولي الوظائف العامة لاختلافها عن هذه الأعمال[٤]، وأما استخدام الجاسوس فهو استعمال له على أهل دينه، وليس بتوليةٍ لهم على أهل ديننا، والفرق بينهما ظاهر[٥].

الدليل الرابع: أنّ وزارة التنفيذ لا ولاية فيها، بل هي وساطة بين الإمام

---

(١) أخرجه أحمد ١/٢٤٧، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب: ما جاء في مفاداة الرجال منهم بمن أسر منا، برقم (٢١٦٢٦)، وقال الشوكاني في نيل الأوطار ١٥٣٤ (في إسناده علي بن عاصم وهو كثير الغلط والخطأ، وقد وثقه أحمد).

(٢) كانت قبيلة خزاعة موضع سر النبي ﷺ - مسلمهم وكافرهم - ينقلون له أخبار العدو، انظر: صحيح البخاري في كتاب الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط برقم (٢٧٣١)، ومسند الإمام أحمد ٤/٣٢٣.

(٣) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٠.

(٤) انظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ٣٨٠.

(٥) انظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ٣٨١.

ورعيته، فيجوز تولي أهل الذمة لها[(١)][(٢)].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن القول بأنها ليست ولاية مطلقاً فيه نظر، وحتى على القول بذلك فنفي الولاية عنها لا يجيز تولي أهل الذمة لها لما فيه توليتهم من مثل هذه الولايات من مخالفة صريحة لنهي الشريعة عن اتخاذ غير المسلمين بطانة وأولياء، ولما فيه من تسليطٍ للكفار وإعزازٍ ورفعةٍ لهم على المسلمين.

الترجيح:

وبعد استعراض أدلة الفريقين يتبين لي - والله أعلم - أن الراجح هو حرمة تولي غير المسلمين للولايات التنفيذية التي لها صفة العموم والشمول، ويحصل بها علو وتسلط للكفار على المسلمين، لما يلي:

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٦، موقف الشريعة الإسلامية من الاستعانة بغير المسلمين لناصر النشوي ٤٤١.

(٢) وقد أشار بعض الباحثين هنا إلى أن الماوردي – رحمه الله – تناقض في الحكم على هذه الوزارة في كونها ولاية أم لا، فقال الماوردي في موضع من الأحكام السلطانية ٣٦ «فهو معينٌ في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها» ثم منع المرأة من هذه الوزارة معللاً الأمر بأن المرأة مصروفة عن الولايات فقال في موضع آخر ٣٨ «ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة وإن كان خبرها مقبولاً لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء لقول النبي ﷺ: **«لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»**، انظر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي لنمر النمر ٢٠١.

والحق أنه لا تعارض وأنه يمكن دفع هذا التعارض بتوجيه كلام الماوردي النافي لكونها ولاية بأن مراده في ذلك ولاية الاستقلال والحكم، فوزير التنفيذ ليس والياً عليها استقلالاً يمنحه الحكم وإن كانت الوزارة في ذاتها من الولايات العامة.

أولاً: ما سبق من الأدلة الشرعية الناهية عن تولي الكفار، واتخاذهم بطانة، فهي عامة في النهي عن اتخاذ الكفار بطانة، وتولية الكفار لمثل هذه الولايات هو من قبيل اتخاذهم بطانة، وقد تقدم الجواب بالتفصيل عن خطأ من يتأول الآية بأنها خاصة في أهل الخيانة من الكفار.

ثانياً: أن المنع من تولية أهل الذمة شيئاً من الولايات هو ما سار عليه عمل النبي ﷺ وخلفائه الراشدين.

ثالثاً: وما يقوم به وزير التنفيذ من عمل يشابه عمل الشاهد الذي ينقل كتاب القاضي إلى القاضي، إذ إن الوزير ينقل ما يقوله الإمام، كما ينقل الشاهد ما يكتبه القاضي، بل إن عمل الوزير هنا أوسع من عمل الشاهد، لأن الشاهد يقتصر على الشهادة بصحة المكتوب إلى القاضي، بخلاف الوزير الذي يكون سفيراً بين الإمام ورعيته؛ ينفذ وينقل لهم ما يأمر الإمام، وقد نصّ الفقهاء واتفقوا على اشتراط عدالة الشاهد الذي يشهد على كتاب القاضي إلى القاضي[1]، فإذا اشترطت عدالة الشاهد فلأن تشترط عدالة الوزير من باب أولى، وإذا لم يقبل من الكافر أن يشهد على أن هذا الكتاب هو كتاب القاضي ولم يؤتمن عليه، فكيف يؤتمن على ما يشهد به على الإمام فيتصرف ويحاسب الناس عليه؟

رابعاً: وإذا كان أهل الذمة في عصور دول الإسلام الأولى كانوا يُلزَمُون بمغايرة المسلمين في لباسهم وركوبهم وغير ذلك[2]، فكيف يكون من هذا حاله

---

(١) انظر: شرح فتح القدير للكمال بن الهمام ٦/٣٨٤-٣٨٥، حاشية الخرشي ٧/٥٣٣-٥٣٤، الحاوي الكبير ١٦/٢١٤، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٦/٥٦٦.

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم ٦٥٠-٦٨٩.

والياً على المسلمين مهيب القدر رفيع الجناح؟

حكم ترشيح غير المسلمين للولايات التنفيذية العامة:

بناءً على ما سبق من حرمة تولي غير المسلم لهذه الولايات فلا يجوز لأحد أن يرشح كافراً لهذه الولايات حتى لا يكون معيناً لهم على ولاية لا تجيزها لهم الشريعة، ولا يجوز لمن بيده أزمة أمور المسلمين أن يجيز لهم التقدم بترشيح أنفسهم لينتخبهم الناس.

****

المطلب الثالث

ترشيح غير المسلم لعضوية المجالس البرلمانية

اختلف المعاصرون في حكم مشاركة غير المسلمين في المجالس البرلمانية إلى قولين:

القول الأول: جواز ذلك، وهو ما ذهب إليه يوسف القرضاوي[١] وعبدالكريم زيدان[٢] ومحمد سلام مدكور[٣] وغيرهم[٤].

القول الثاني: المنع، وإليه ذهب أبو الأعلى المودودي[٥] ومحمد أبو فارس[٦] وآخرون[٧].

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٤.

(٢) انظر: أحكام الدميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٤.

(٣) انظر: معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مدكور ١٠٤.

(٤) منهم عبد الحميد الأنصاري في الشورى وأثرها في الديمقراطية ٣٢٥، فؤاد عبد المنعم في مبدأ المساواة ١١٧، عبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٣١٩، عبد العزيز الخياط في (وأمرهم شورى) ٥٤، ومحمد الزحيلي في الإسلام والذمة ضمن كتاب معاملة غير المسلمين في الإسلام ١٦٦، زكريا الخطيب في نظام الشورى ٦٢.

(٥) انظر: نظرية الإسلام وهديه للمودودي ١١٨.

(٦) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨.

(٧) منهم: محمود أبو حجير في المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ٤٣٤، عبد الوهاب الشيشاني في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ٦٧٦، وقحطان الدوري في الشورى بين النظرية والتطبيق ٢١٠، إحسان سمارة في الإدارة والقضاء الإداري ١٠٣، محمد شاكر الشريف في تحطيم الصنم العلماني ١٠٩، عبد الله الطريقي في الاستعانة بغير المسلمين ٢٩٠، ومحمد الصالح في الشورى ٨٩، وعلي الغامدي في فقه الشورى ٧٦، محمد نور مصطفى الراهون في الديمقراطية وموقف الإسلام منها ٤٥٠.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الله تعالى أمر بالإحسان والقسط لمن لم يقاتلنا، فقال سبحانه وتعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة الممتحنة: ٨]، ومن برهم والإقساط إليهم أن يشاركوا في هذه المجالس حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم[١].

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه على فرض التسليم بكونه إحساناً فهو مخالف لحكم شرعي، فتفسير الإحسان يجب أن لا يكون مصادماً لحكم شرعي، والبر والإحسان إليهم لا يدل على بذل كل ما يريدونه ويستفيدون منه ولو كان مخالفاً للشرع.

الدليل الثاني: أن المشاركة في المجالس البرلمانية ما هي إلا نيابة عن الشعب، وليست من الولايات حتى يقال بمنعها عن غير المسلمين[٢].

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بكون المجالس البرلمانية ليست من الولايات العامة، بل هي من الولايات العامة لما تحمله من صلاحيات واسعة في اتخاذ القرارات، ومحاسبة المسؤولين، ومتابعة الأعمال، وسن القوانين[٣].

الوجه الثاني: وعلى التسليم بكونها ليست من الولايات العامة فثمة أمور أخرى تمنع من تولي الكافر لها، مثل ما فيها من اتخاذ الكفار بطانة وقد نهينا

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥.

(٢) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٩٤.

(٣) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٨.

عنه، وما فيها من إعزاز الكفار ورفعهم على المسلمين، وما فيه من إضرار بالمسلمين وتفويت لمصالحهم.

الدليل الثالث: أن الفقهاء قد أجازوا لأهل الذمة أن يتولوا وزارة التنفيذ، وقد عرف التاريخ الإسلامي صوراً كثيرة من تولي أهل الذمة للمناصب القيادية في الدولة الإسلامية[١].

وأناقش هذا الاستدلال: بأن نسبة جواز تولي أهل الذمة لوزارة التنفيذ للفقهاء عامة نسبة غير دقيقة، إذ الواقع أن جمهور الفقهاء على منعه - كما سبق[٢]، وإنما القول بالجواز هو قول بعض الفقهاء[٣].

وأما وقوع ذلك في تاريخ المسلمين، فالتاريخ ليس دليلاً وحجة شرعية، بل فيه الحق والباطل، والخير والشر، والعبرة بالدليل الشرعي.

الدليل الرابع: أن الشريعة قد أجازت للمسلم أن يتزوج الكتابية، وهو ما يمنحها نوعاً من الولاية على أولادها، إذ المرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها كما ثبت في الحديث[٤][٥].

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥، مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي ٨٣٦.

(٢) انظر: ص١٩٨.

(٣) وقد شنّع الجويني على الماوردي - رحمه الله - قوله هذا. فقال الجويني عن هذا القول: «وهذه عثرة ليس لها مقيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل... فليت شعري كيف يستجيز للتصنيف من هذا منتهى فهمه ومبلغ علمه». غياث الأمم في التياث الظلم ٧٢-٧٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستقراض والديون، باب: العبد راعٍ في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، برقم (٢٤٠٩)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، برقم (٤٧٢٤).

(٥) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥.

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن الولاية هنا ولاية محصورة تتعلق بالشأن الأسري وهي خارجة عن محل النزاع، والخلاف إنما هو في ولاية عامة تتضمن سلطة ورفعة وعزاً وتأثيراً، فلا يصح أن تكون المسائل الخارجة عن محل النزاع دليلاً على المسائل المتنازع فيها.

الدليل الخامس: أن حال هذه المجالس يقوم على إبداء الرأي، وإسداء النصح، وهو ليس بممنوع عن أهل الذمة[1].

ويناقش هذا الاستدلال: بأن حال هذه المجالس ليس محصوراً على إبداء الرأي والنصح، بل فيه قرارات وإلزامات تجعل لها صفة السلطة العامة المؤثرة - كما سبق -[2].

الدليل السادس: أن القرار في المجالس البرلمانية يصدر عن رأي الأغلبية، فوجود الأقلية في المجالس لا يجعل القرار بيدهم، وبالتالي لا تكون الولاية لهم[3].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن كونهم أقلية في هذه المجالس لا يعني أنهم دائماً في كفة، وغيرهم في الكفة الأخرى، بل قد يكونوا في الكفة التي هي الأكثر، وربما تكون هي الأكثر بسبب وجودهم، فالأقلية مؤثرة في اتخاذ القرارات داخل هذه المجالس.

الوجه الثاني: أن الفقهاء قد اشترطوا في أهل الاختيار الذين يقومون باختيار الخليفة بأن يكونوا جميعاً من أهل العدالة[4]، ولم يتسامحوا في شروطهم بناءً

---

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٤.

(٢) انظر: ما سبق في مبحث ترشيح المرأة للمجالس البرلمانية ص١٨٣.

(٣) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ١٩، غياث الأمم ٣٢.

على أن قرارهم يبنى على رأي الأكثر، وكذلك هنا ولا فرق، فكون القرار لا يصدر إلا عن اتفاق أو أغلبية لا يعني إلغاء اعتبار الشروط الواجب توفرها في الأعضاء المناط بهم اتخاذ هذا القرار.

الدليل السابع: أن غير المسلم قد يكون لديه من التخصص والخبرة في كثير من المجالات ما لا يوجد لدى كثير من المسلمين[1].

ويمكن أن يناقش: بأن مجالات الاستفادة منهم كثيرة، وليست محصورة في مشاركتهم في هذه المجالس، فيمكن - بل ويجب - الاستفادة منهم بشتى الطرق من غير مخالفة لأحكام الشريعة.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما سبق من الأدلة الدالة على حرمة تولي الكفار للولايات العامة ولوزارة التنفيذ، إذ عضوية المجالس البرلمانية من الولايات العامة[2].

الدليل الثاني: أن عضو الشورى في الإسلام حريص على تطبيق الشريعة، وحراستها، والغيرة على حرماتها، وغير المسلم لا يحمل شيئاً من هذه المعاني، بل في قلبه حقد وبغض للإسلام فكيف يمكّن من عضوية هذه المجالس مع عدم إيمانه بغاياتها[3].

---

(١) انظر: نظام الشورى لزكريا الخطيب ٦٢.

(٢) انظر: ص١٩٩.

(٣) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٩، حقوق الإنسان للشيشاني ٦٧٦، موقف الشريعة الإسلامية من الاستعانة بغير المسلمين لناصر النشوي ٤٣٨، الإدارة والقضاء الإداري لاحسان سمارة ١٠٠

وقد نوقش هذا الدليل: بأن مجلس الشورى في الإسلام خاضعٌ لدستور الدولة وهو القرآن والسنة، ووجود قلائل لا يؤمنون بذلك غير مؤثر لأنهم لن يقروا على مخالفة الدستور(١).

ويمكن أن يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن خضوع مجلس الشورى لأحكام الإسلام لا يوجب التساهل في تحقيق الشروط الشرعية لأعضاء مجلس الشورى والتي نضمن بها تحقيقهم لما تريده الشريعة، ولو كان الخضوع العام لأحكام الشريعة كافياً هنا للزم منه أن يقال بجواز تولية الكافر للخلافة العظمى؛ لأن الخلافة خاضعة لأحكام الشريعة، ولقيل بتعطيل عامة الشروط الواجب توفرها في الولايات.

الوجه الثاني: أن نفي تأثير غير المسلم على أهداف مجلس الشورى بدعوى أنه لن يقر على مخالفة الدستور دعوى غير صحيحة، لأن أثر الكافر في هذه المجالس ليس محصوراً في الدعوة لأحكام تخالف الشريعة، حتى يقال بعدم إقراره، بل أثره يظهر في تقدير المصالح والمفاسد والتي عليها عمل هذه المجالس، فالمجالس تسن القوانين والأنظمة وتحاسب الوزارات، وتتابع عمل الحكومة، وكل ذلك قائم على تقدير المصالح والمفاسد، وغير المسلم له نظرته وموازينه الخاصة في تقدير المصالح والمفاسد، وبلا شك أنه لن يلقي بالاً بالمصالح التي جاءت بها الشريعة، ولا بالمفاسد التي نهت عنها، وهذا كافٍ في بيان أثر دخول أمثال هؤلاء على ضعف تحقيق المصالح الشرعية المعلّقة على المجالس الشورية.

الدليل الثالث: أن النبي ﷺ وخلفاءه الراشدين من بعده لم يولوا أهل

---

(١) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٢٢-٣٢٣.

الذمة ولاية، ولا قضاءً، ولا أخذوا برأيهم في الشورى، ولم يشاركوا في اختيار الخليفة، فلو كان شي من ذلك حق من حقوقهم لما بخسوهم إياه[١].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن عدم توليتهم راجعٌ إلى حال المسلمين آنذاك، إذ لم يكونوا يأمنونهم في تلك الفترة التي لم تقوى فيها دعائم الدولة الإسلامية بعد[٢].

وأجيبُ عن هذه المناقشة من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنهم إن لم يؤتمنوا في عصر الرسالة مع قوة الإسلام، ونزاهة المسلمين وعدالة المسلمين التامة مع أهل الذمة فلأن لا يؤمن جانبهم في غيره من العصور من باب أولى.

الوجه الثاني: أن الأمر لو كان متعلقاً بعدم الأمن منهم فقط لتولى بعض الكفار بعض الولايات في عصر الرسول ﷺ أو عصر خلفائه الراشدين، إذ إن عدم الأمن من عامتهم لا ينفي وجود فئات منهم يؤمن جانبهم، بل قد استخدم النبي ﷺ بعضهم من غير تولية، فثبت به أن عدم توليتهم راجع لمعنى آخر غير مجرد عدم الأمن من خيانتهم.

الوجه الثالث: أن الموقف من أهل الذمة بسبب كفرهم، وهو وصف ثابت فيهم، وليس بسبب أوصاف أخرى تتغير بتغير الزمان والمكان، والدليل على ذلك عموم الأدلة الدالة على النهي عن تولي الكفار ومودتهم، واتخاذهم بطانة، فهي أدلة علقت الحكم بمجرد الكفر كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨، حقوق الإنسان للشيشاني ٦٧٦.

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لمتولي ٨٣٥.

ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [سورة التوبة: ٢٣] قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢].

الدليل الرابع: أن المسلمين بعضهم أولياء بعض كما قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة التوبة: ٧١]، فلا يجوز للكافر أن يمارس الولاية على أهل الإسلام(١).

الدليل الخامس: أن الله تعالى قال: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، فالطاعة تكون لمن كان من أهل الإسلام.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن الطاعة في هذه المجالس ستكون للأكثرية، وهم المسلمون ولا أثر لوجود الأقلية من غيرهم(٢).

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن الأقلية المذكورة قد تغلب كفة على كفة فتكون داخلة في الأكثرية التي بيدها الأمر والنهي، وكونها أقلية لا يفهم منه أنها دائماً في كفة، والأكثرية في كفة أخرى.

---

(١) انظر: البناية في شرح الهداية لبدر الدين العيني ٥٢٧/٦، البحر الرائق ١٣٧/٥، وانظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير٤٣٢، الشورى لمحمد الصالح ٨٩.

(٢) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٢٣.

الدليل السادس: أن الله تعالى قد ذكر الشورى ضمن صفات المؤمنين فقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [سورة الشورى:٣٨]، فالشورى بين المؤمنين ولا دخل لغير المسلمين فيها[1].

الترجيح:

يظهر لي — والعلم عند الله — أن القول الثاني المانع من تولي غير المسلمين لعضوية المجالس البرلمانية أقوى وأرجح من قول المجيزين لما سبق من الأدلة الشرعية الناهية عن تولي الكفار، وعن اتخاذهم بطانة، خاصة مع إدراكنا لما عليه حال المجالس البرلمانية من سلطة عليا، ولما لأفرادها من مكانة ومنزلة ونفوذ لا يجوز أن ينالها الكافر على المسلمين.

حكم ترشيح غير المسلم للمجالس البرلمانية:

بناءً على ما ترجح من منع غير المسلم من عضوية المجالس البرلمانية فلا يجوز لأحد أن ينتخب غير المسلم عضواً في المجالس البرلمانية، ولا يجوز أن يجيز النظام لغير المسلم أن يتقدم مرشحاً لنيل عضوية هذه المجالس.

* * *

(١) انظر: فقه الشورى لعلي الغامدي ٧٨.

المبحث الثالث

ترشيح أهل البدع والأهواء

من الأحكام المتعلقة بالانتخابات من حيث الترشيح ما يتعلق بترشيح أهل البدع والأهواء المخالفين للاعتقاد الصحيح، وحكم إقرار النظام لتقدم أهل البدع والأهواء للترشيح، والحكم الفقهي لاختيار الناخبين لهم مبني على حكم تولية أهل البدع والأهواء.

والبدعة التي يكون بها الشخص من أهل الأهواء هي ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة لمخالفتها للكتاب والسنة كبدع الخوارج والجهمية والمرجئة[1].

وأساس الأمر في حكم تولي أهل البدع والأهواء مبني على وقوع الشخص في البدع الاعتقادية هل هو قادح في العدالة فيكون مانعاً من الولاية كالفاسق، أم أن ذلك ليس بقادح في العدالة فلا يحول بين المبتدع وبين شيء من الولايات.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن المبتدع الذي وقع في كفر مخرج عن الملة فكفر بسبب بدعته أن شهادته غير مقبولة[2] وكذلك ولايته من باب أولى.

وأما إن لم يحكم بكفره فقد اختلفوا في حكم ولايته إلى قولين:

القول الأول: المنع من تولية أهل البدع والأهواء، وهو مذهب المالكية[3]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٤١٤.

(٢) انظر: روضة الطالبين ٨/٢١٥، رد المحتار على الدر المختار ٨/١٨٨، مغني المحتاج ٤/٥٥٣.

(٣) انظر: الذخيرة ١٠/٣٠، مواهب الجليل ٨/ ١٦٢.

والحنابلة[١] ووجه عند الشافعية[٢].

القول الثاني: جواز تولية أهل البدع والأهواء، وهو مذهب الحنفية[٣] وجمهور الشافعية[٤].

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بمنع تولية أهل البدع والأهواء:

الدليل الأول: أن الكفر لا يختلف فيه بين التأويل وغيره، فكذلك لا يختلف الفسق بين التأويل وغيره[٥].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بذكر التفصيل في مفهوم هذا الاستدلال، فإن كان المراد به أن الوقوع في الكفر لا يقبل فيه التأويل، فمن وقع في الكفر خرج من الملة سواءً كان متأولاً أم لا؛ فالجواب عنه بعدم التسليم بالأصل المقيس عليه، فلا يصح أن يقال إن الكفر لا يختلف فيه المتأول وغيره، بل إن الكفر مما يقع فيه العذر بالتأويل[٦].

وإن كان المراد به أن الكافر الذي لم يدخل في الإسلام لا يعذر، سواءً أكان متأولاً أم لا، فالجواب عنه بالتفريق بين تأويل غير المسلم، وتأويل المسلم لأن المسلم قد ثبت له الإسلام بيقين فلا يخرج منه إلا بيقين، وتأوله مما يوقع الشك في زوال هذا اليقين عنه، ولأن الدليل الشرعي قد ثبت في التجاوز عن أخطاء

---

(١) انظر: المغني ١٤/١٤٨، شرح منتهى الإرادات ٦/٦٦٢.

(٢) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٩، روضة الطالبين ٨/٢١٥.

(٣) انظر: البناية في شرح الهداية ٨/١٨٠، رد المحتار على الدر المختار ٨/١٨٨.

(٤) انظر: روضة الطالبين ٨/٢١٥.

(٥) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٩.

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨/٢١٤، الفروع ٦/٥٦٦.

هذه الأمة ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

وإذا كان هذا في الأمور الكفرية فما دونها من باب أولى، فتحصّل به عدم صحة جعل الفسق كالكفر في عدم قبول التأويل فيه.

الدليل الثاني: أن الفسق بالاعتقاد كالفسق في الأفعال، فكما أن الفسق في الأفعال قادح في العدالة فكذلك الفسق في الاعتقاد ولا فرق، بل إن الفسق في الاعتقاد أشد من الفسق في الأفعال فهو أولى بأن يكون قادحاً في العدالة(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بالتفريق بين فسق الأفعال، وفسق الاعتقاد، بأن من فسق بفعل الشهوات قد أتى المعصية وهو عالم بها، معتقداً لتحريمها ففسق بها عن طاعة الله، وأما من وقوع في بعض هذه البدع فهو مصيب في زعمه، لا يظن أنه قد وقع في خطأ، ولم يبدر منهم ما يسقط الثقة بهم وبأقوالهم(٢).

وأما كون الفسق الاعتقادي أشدّ خطراً، فلا يلزم منه أن يكون الفاعل فيه يكون أولى بالفسق، بل قد يكون أشد فسقاً فيما لو وقع فيه متعمداً مفرّطاً، وقد يكون أحسن حالاً من العاصي حين يقع في البدع مجتهداً متأولاً أو مقلداً معذوراً.

الدليل الثالث: ما كان عليه عمل السلف الصالح - رحمهم الله - وما تواتر النقل عنهم من ذم أهل البدع، والتحذير منهم، والنهي عن مجالستهم وموالاتهم، والأمر بهجرانهم والمبالغة في النكير عليهم حتى قرروا هذا في

---

(١) انظر: المغني ١٤/١٤٩، البناية ٨/١٨١.

(٢) انظر: روضة الطالبين ٨/٢١٥، البناية ٨/١٨١.

كتب العقائد[1] فالقول بتجويز ولايتهم منافٍ منافاة تامة لما كان عليه السلف الصالح.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن ما ورد عن السلف من هجران أهل البدع، واعتزالهم هو من العقوبات الشرعية التي يراد بها تحقيق المصلحة الشرعية، وهو مما يختلف بحسب الحال، وليس هو بحكم شرعي ثابت[2].

الدليل الرابع: أن البدع من المنكرات التي يجب إنكارها، والتحذير منها، فالواجب أن يقام في وجه أهل البدع، وتجويز ولايتهم منافٍ لهذا الحكم[3].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن القول بجواز ولايتهم لا ينافي القول بالإنكار على البدع وتحذير الناس منها، إلا في حالة أن يكون المبتدع داعية إلى بدعته فالقول بتجويز ولايته ينافي القول بالإنكار عليه لأن الولاية ستكون وسيلة لنشر البدع فكيف نوجب محاربة البدع ونجوز في نفس الوقت ما يزيدها انتشاراً.

أما من كان مبتدعاً غير داعية لبدعته فولايته لا تنافي وجوب الإنكار على أهل البدع، فعليه بدعته، ولنا صلاح ولايته، واستنكار بدعته لا يحول دون الاستفادة منه في الولايات الشرعية.

---

(١) انظر: عقيدة السلف أصحاب الحديث لأبي عثمان الصابوني ٦٧-٧٢، الشريعة لأبي بكر الآجري ٥/٢٥٤٠، شرح السنة للبغوي ١/١٩٤، وأصول السنة لابن زمنين ٢٩٣، وانظر: موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع لإبراهيم الرحيلي ٢/٥٣٨-٥٤٧، حقيقة البدعة وأحكامها لسعيد الغامدي ٢/٣٣٣- ٣٣٧.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٦٣-٦٤ و٤/٥٢٧.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٦.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز تولية أهل البدع والأهواء:

الدليل الأول: أن التأويل في الفروع مقبول ولا يمنع من تقلد الولايات، فكذلك التأويل في الأصول ولا فرق[١].

ويمكن أن يناقش هذا: بالتفريق بين الخطأ في الأصول، والخطأ في الفروع، من جهة جلاء الحكم في الأصول، وأنها من المسائل القطعية الظاهرة من الدين، والخطأ فيها خطأ في أصل قد تظافرت عليه الأدلة، بخلاف ما عليه الخطأ في الفروع الفقهية الاجتهادية.

وقد أجيب عنه من وجهين:

الوجه الأول: عدم انضباط التفريق بين الأصول والفروع، وأنه لا يوجد ضابط مستقيم يفرق بين الأصول والفروع، وكل الفروق التي يذكرونها فروق ضعيفة وغير مطردة[٢].

الوجه الثاني: على فرض التسليم بوجود فرق ظاهر بين الأصول والفروع فلا دليل يدلّ على التفريق بينها في الحكم والتأويل، والقول بذلك من الأمور المحدثة، فالمجتهد في الأصول كالمجتهد في الفروع فإنهم قد اجتهدوا في إصابة الحق فلم يوفقوا فهم مجتهدون قدر طاقتهم ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها[٣].

الدليل الثاني: أن التأويل والخطأ في تأويل القرآن والسنة قد وقع في أوائل عهد السلف فمن بعدهم فلم يُعلم أن أحداً من سلف هذه الأمة رد شهادة أحد

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٦- ٢١٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢١٦-٢١٧.

منهم لأجل هذا التأويل وإن خطأه وضلله[1] وقبولهم لشهادته دليل على اعتبارهم لعدالته، ومن كان عدلاً فهو أهل للولاية.

الدليل الثالث: أن العلة التي من أجلها منع من قبول شهادة الفاسق، غير موجودة في المبتدع، فالفاسق قد يكذب لرقة دينه بخلاف المبتدع الذي ما أوقعه في بدعته إلا الغلو والتأويل[2].

وكذا في الولايات، فالفاسق لا يؤتمن على الولاية خشية أن يتساهل فيها ويفرط في حقها ولا يراعي أمانتها لضعف دينه، بخلاف المبتدع المتأول، فقد يكون من أشد الناس أداء لحق الأمانة، وانحرافه في بدعته لا يشكك في أمانته ونزاهته.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم- هو التفصيل في حال أهل البدع، فمن كان منهم مجتهداً متأولاً قد بذل وسعه فلم يوفق للحق، أو كان عاجزاً مقلداً لم يتمكن من معرفة الحق فهو معذور[3]، ولا يحكم بفسقه، ولا يكون خطأه قادحاً في عدالته، ولا مانعاً من ولايته.

ومن كان مفرّطاً مقصّراً في البحث عن الحق، أو معرضاً عنه فهو فاسق، وحكمه في الولاية والشهادة حكم الفساق[4].

---

(١) انظر: روضة الطالبين ٨/٢١٥.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٨/١٨٨، البناية ٨/١٨١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢١/٦٣٤ و ٣/ ٣٢٨ و ١٢/١٨٠ و ١٣/٦٥، الطرق الحكمية ٢٠٨.

(٤) انظر: الطرق الحكمية ٢٠٨.

وأما الداعية إلى بدعته فيمنع من تولي الولايات ليس لأجل الطعن في عدالته، بل دفعاً لضرر انتشار هذه البدعة، وحماية للمسلمين من شرها، فأثر الداعية في إضلال الناس ليس كأثر الساكت، فما بالك حين يمكن الداعية المبتدع من الولايات العامة فإن ضرره سيتضاعف وسيستغل الولاية الشرعية في نشر البدع والأهواء.

وكذا لو كان في توليتهم مفسدة ظاهرة وأثر في انتشار البدع وفشوها بين الناس، أو كان من المصلحة الشرعية أن يقام على أهل البدع بالهجر والمنع دفعاً لفسادهم، فإنه لا يجوز تولية أهل البدع في مثل هذه الحالة حتى لا يزداد شرهم، إذ الواجب في مثل هذه الحالة أن يهجروا ويردعوا لا أن يولوا ويمكنوا، وهو أمر مصلحي يختلف بحسب الحال وليس حكماً شرعيّا ثابتاً، فقد شدد السلف النكير على أهل البدع، وهجروهم وتركوا الرواية عنهم، وهو راجع إلى المصلحة الشرعية فحيث وجدت مثل هذه المصلحة وانتفت المفسدة منعوا من الولايات، وإلا جاز توليتهم.

وهو أمر يختلف بحسب غلظ البدعة، وبحسب ظهور السنة وخفائها، وبحسب الأثر المترتب على تولية المبتدع من مصالح ومفاسد، فحكم تولية المبتدع لا يأخذ وجهاً واحداً، فليست بدعة الجهمية كبدع الأشاعرة والمعتزلة، وليس الحاقد على السنة وأهلها كالمتأول المحب والمنتسب لأهل السنة، وليس المبتدع الذي يتأثر الناس به وببدعته كالمبتدع المستور الذي لا يكاد يعلم به أحد، وليس زمان ظهور السنة وجلائها ومعرفة الناس بها كزمان انتشار البدع، فهو في النهاية أمرٌ راجع لقاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد.

حكم ترشيح أهل البدع والأهواء في الانتخابات المعاصرة:

وبعد تقرير حكم تولي أهل البدع والأهواء يتضح أن المانع من توليتهم يرجع إلى أمرين:

الأول: الحكم عليهم بالفسق بسبب وقوعهم في البدعة، وقد تقدم أن ذلك في حق المقصر والمعرض، فمن فسق بسبب بدعته لا يجوز الموافقة على ترشيحه، ولا اختياره من قبل الناخبين لأنه غير عدل، ومن شرط الولايات أن يكون متوليها عدلاً.

الثاني: حصول الضرر والمفسدة من توليتهم، وذلك في حق الداعية لبدعته، وفي حالة وقوع المفسدة من توليتهم، أو وجود المصلحة في هجرهم ومنعهم، ففي هذه الأحوال الثلاث لا يجوز للنظام أن يسمح بترشيحهم، ولا يجوز للناخبين أن يختاروهم.

وأما من كان معذوراً في بدعته لاجتهاد أو تقليد، ولم يكن داعية لبدعته، ولا يترتب على توليته مفسدة شرعية غالبة، ولا يوجد في منعه من الولاية مصلحة راجحة، فمثل هذا يجوز أن يكون من ضمن المرشحين ليختاره الناخبون.

***

المبحث الرابع

طلب الولاية

جرت عادة الانتخابات المعاصرة أن يقوم الأشخاص الراغبون في الوصول إلى الولايات المختلفة بترشيح أنفسهم ليتم انتخابهم من قبل الناس، وقيام الشخص بترشيح نفسه هو من قبيل طلب الولاية، ومعرفة الحكم الشرعي في حكم الترشيح مبني على تحقيق القول في حكم طلب الولاية.

وقد بحث الفقهاء - رحمهم الله - حكم طلب الولاية في باب القضاء في حكم طلب القضاء، ونصّوا على أن الحكم عام لكل الولايات والإمارات(1).

وبناءً على ما قرره الفقهاء فإن لطالب الولاية أقساماً عدة:

القسم الأول:

حين يكون تولي الولاية متعيناً على الشخص؛ إما لعدم وجود مؤهل صالح غيره، أو لوجود الولاية بيد من لا يحل له توليها ولا سبيل لعزله إلا بتولي الطالب لها، أو لدفع ولاية غير المؤهل عنها، أو خوفاً من ضياع الحق عن أربابه إن لم يتول الولاية.

وقد اختلف العلماء في حكم طلب الولاية في هذه الأحوال إلى قولين:

القول الأول: وجوب طلب الولاية، وهو ما ذهب إليه جماهيرُ العلماء؛

---

(1) انظر: فتح الباري ١٣/١٢٤، حسن السلوك ٧٧، رد المحتار على الدر المختار ٨/٤٠، نيل الأوطار للشوكاني ١٧٠٠.

الحنفيةُ [١]، والمالكيةُ [٢]، والشافعيةُ[٣]، ورواية عند الحنابلة[٤].

القول الثاني: لا يلزمه الطلب، وهو مذهب الحنابلة [٥]، وذهب إليه بعض الحنفية[٦]، وبعض الشافعية [٧].

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

الدليل الأول: أن طلب الولاية فيه حفظ لحقوق المسلمين، ودفعٌ لظلم الظالمين، فيجب عليه الطلب تحقيقاً لهذه المصلحة[٨].

الدليل الثاني: أن القضاء من فروض الكفايات، وقد توقف القيام بهذا الفرض عليه، فيجبر على ذلك كما يجبر على فروض الكفايات[٩].

واستدل أصحاب القول الثاني:

الدليل الأول: أن حصول الغرض بالطلب ليس يقينياً؛ إذ قد يطلب الولاية فلا يولى، فيذهب ماء وجهه، وحرمة علمه[١٠].

---

(١) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ٦/٤٥٩، رد المحتار على الدر المختار ٨/٤٠.

(٢) انظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل ٧/١٢٥، وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون ١/١٤، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب الرعيني ٨/٨٢- ٨٣.

(٣) انظر: المهذب للشيرازي ٣/٣٧٦، روضة الطالبين ٨/٨٠.

(٤) انظر: الإنصاف ١١/١٥٦.

(٥) انظر: الإنصاف ١١/١٥٦.

(٦) انظر: تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي ٣/٣٦٩.

(٧) انظر: الحاوي الكبير ١٦/٩.

(٨) انظر: البحر الرائق ٤٥٩.

(٩) انظر: روضة الطالبين ٨/٨٠، بصرة الحكام ١/١٤.

(١٠) انظر: تحفة الفقهاء ٣/٣٦٩.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن العبرة بغلبة الظن، فإن غلب على الظن إجابته لما طلب وجب عليه الطلب، إذ في طلب الولاية هنا مصلحة أكبر من مصلحة حفظ ماء الوجه وحرمة العلم، وفوق ذلك فطلب الولاية مصلحةٌ يقينيةٌ وما ذكر مصلحة مظنونة، فلا تترك المصلحة اليقينية الأكبر لأجل مصلحة مظنونة أقل منها.

الدليل الثاني: أن تقليد الإمارة فرضٌ على الإمام، وليس على آحاد الرعية، فلا يتعين في حق أحد ما كان متعيناً عليه إلا إذا عينه الإمام(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن هذا صحيح من حيث تقلد الإمارة، فلا يتقلدها إلا من عينه الإمام، والبحث في طلب هذه الإمارة التي تعينت عليه، وليس في تقلّدها، فلا بد من القول بوجوبها على من تعينت عليه وإلا لسقط فرضٌ مما أمر الله تعالى به(٢).

الترجيح:

الراجح - والعلم عند الله - هو القول الأول القائل بوجوب طلب الولاية

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/٩.

(٢) قد اعتبر بعض الباحثين هذه المسألة مما لا يتصور وقوعه، إذ لا يتصور خلو الأمة من القادرين على تولي الإمارة بحيث لا يبقى إلا شخص واحد يتعين عليه توليها، وهو أمرٌ لم يحدث طيلة الخلافة الإسلامية منذ قيامها وحتى سقوطها، انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٧٢.

وكلامه صحيح في الأقطار الواسعة كمحيط دولةٍ من الدول المعاصرة، أو مدينة من المدن الكبيرة، لكنه متصور وقريب فيما عدا ذلك كالقرى الصغيرة والهجر، أو حتى المدن في أحوال معينة كانتشار الجهل، أو في إزالة بعض المنكرات التي لا يقدر عليها إلا القلة من الناس.

في حالة تعينها على الشخص، لأن طلب الولاية سبب للقيام بالواجب و ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب.

القسم الثاني:

أن يطلب الشخص الولاية لغرض إقامة الحق، ولدفع غير المستحق، أو ليصلح الأحكام الفاسدة ويحفظ الحقوق الضائعة، أو لينشر علمه، أو يكون توليه لها أنفع وأفضل من تولي غيره لها، ونحو هذه الاعتبارات الشرعية.

وقد تنازع الفقهاء في حكم طلب الولاية من مثل هذا إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: استحباب طلب الولاية، وهو مذهب الجمهور من المالكية[١]، والشافعية[٢]، ونصّ عليه بعض الحنفية.[٣] واختاره بعض الحنابلة[٤].

القول الثاني: الإباحة، وهي رواية عند الحنابلة[٥]، وقال به بعض الشافعية[٦].

القول الثالث: الكراهة، وهي رواية ثانية عند الحنابلة[٧].

---

(١) انظر: مواهب الجليل ٨/٨٦، شرح الزرقاني ٧/١٢٦، والشرح الكبير للدردير ٦/٦.

(٢) انظر: المهذب ٣/٣٧٦، الحاوي الكبير ١٦/١٠، وقيده بعض الشافعية بأن لا يكون هناك من هو أولى منه كما في روضة الطالبين ٨/٨١.

(٣) الطرابلسي في معين الحكام على القضايا والأحكام ١٠، ولم أجد من تطرق لهذه المسألة من الحنفية غيره.

(٤) انظر: الفروع لابن مفلح ٦/٤١٨.

(٥) انظر: الإنصاف ١١/١٥٦.

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١.

(٧) انظر: الإنصاف ١١/١٥٦

أدلة أصحاب القول الأول:

الدليل الأول: أن في أحاديث النهي عن طلب الإمارة بياناً للحال التي من أجلها نهى عن طلب الولاية كما في حديث: «إنكم ستحرصون على الإمارة»[١]، ومن يقوم بالولاية لهذه المعاني الشرعية لا يكون حاله كحال من يسأل، بل يكون كمن أعطي الولاية بغير سؤال[٢].

الدليل الثاني: ما يتحقق في طلبه للولاية من المصالح الشرعية المعتبرة كنشر العلم وكف الشر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك مما يندب إليه[٣].

الدليل الثالث: أن الإمارة قد طلبها يوسف عليه الصلاة والسلام، لما علم من الأثر النافع في توليه لخزائن مصر كما قال الله تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٥]، ولو لم يكن ذلك أمراً محموداً لما طلبه يوسف عليه الصلاة والسلام[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: عموم أدلة النهي عن الولاية وما فيها من الخطر والترهيب - كما سيأتي -[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة برقم (٧١٤٨).

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/ ١٢٦.

(٣) انظر: المهذب ٣/٣٧٦، الحاوي الكبير ١٦/ ١١، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧١.

(٤) انظر: تبصرة الحكام ١/ ١٤.

(٥) انظر: ص٢٤٠.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن ذلك محمولٌ على من طلبها لذاتها، وحظوظها، وليس له غرضٌ سواها[١]، كما في قول النبي ﷺ: «ستحرصون على الإمارة» مما فيه تشوف وحرص على الإمارة[٢].

الدليل الثاني: أن في طلبه للولاية تعرّضاً للبلاء والسلامة لا يعدلها شيء[٣].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الترك ليس هو السلامة دائماً، فالسلامة في مثل هذه الحالة أن يحتسب المسلم الأجر ويطلب هذه الولاية ليدفع به الضر عن المسلمين.

الترجيح:

الراجح هو استحباب طلب الولاية لمن كان يريد بذلك مقصداً شرعيّاً لأن الصحابة رضي الله عنهم طلبوا الولاية، وتنازعها أهل الشورى[٤]، ولم ينكر عليهم أحد.

القسم الثالث:

أن يطلب الشخص الولاية لغرضٍ محرمٍ كالانتقام أو الرياء، أو يكون الشخص جاهلاً أو غير مؤهل للولاية، فطلب الولاية من مثل هذا الشخص

---

(١) انظر: حسن السلوك ٧٨.

(٢) انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٨٥.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٠.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

حرام باتفاق المذاهب الأربعة[١].

ومستندهم في ذلك دليلان:

الدليل الأول: أن طالب الولاية بهذه المقاصد السيئة قد قصد ما يأثم بفعله[٢].

الدليل الثاني: ولأن الجاهل لا يحل له تولي القضاء فطلبه لما لا يحل له جرح في عدالته[٣].

القسم الرابع:

أن يكون الشخص فقيراً، ومحتاجاً إلى النفقة، فيطلب الولاية ليستغني بها، فذهب جماهير العلماء إلى إباحة طلب الولاية ممن هذا شأنه[٤].

وقيل: مندوب، وذهب إليه بعض المالكية [٥] وأكثر الشافعية[٦].

---

(١) انظر: في مذهب المالكية: شرح الزرقاني ١٢٦/٧، الشرح الكبير ٦/٦، وفي مذهب الشافعية: روضة الطالبين ٨٠/٨، الأحكام السلطانية للماوردي ٩١، وفي مذهب الحنابلة: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٠، وأما الحنفية فإنهم يرون حرمة الطلب مطلقاً لغير الصور المستثناة كما سيأتي في الحالة السابعة فضلاً عمن يطلبها لمثل هذه المقاصد السيئة.

(٢) انظر: الحاوي الكبير ١١/١٦.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١٢/١٦، شرح الزرقاني ١٢٦/٧.

(٤) انظر: معين الحكام ١٠، تبصرة الحكام ١٤/١، الحاوي الكبير ١١/١٦، الإنصاف ١٥٦/١١.

(٥) انظر: الشرح الكبير ٦/٦.

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨١/٨.

ومستندهم في ذلك: ما في طلبه للولاية من سدٍ لحاجته، ودفعٍ لضرورته، ولأنه يكتسب كفاية بسبب مباح[١].

وينبغي تقييد ذلك بأن لا يجد ما يسد حاجته إلا من خلال رزق الولاة من بيت المال كما نصّ عليه بعض المالكية[٢]؛ لأن الولايات مكانتها عظيمة في الإسلام، وطلبها مما نهي عنه فحيث وجد المسلم سعة في أن يجد رزقاً في غير هذا العمل فلا ينبغي أن يقال بإباحة طلب الولاية له.

القسم الخامس:

أن يطلب الشخص الولاية لغرض الوجاهة والمباهاة - من غير تكبر -.

وقد اختلف العلماء في حكم هذه الصورة إلى قولين:

القول الأول: الكراهة. وهو مذهب المالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، وحكاه الماوردي[٦] اتفاقاً بين العلماء[٧].

---

(١) انظر: المهذب ٣/٣٧٧، الحاوي الكبير ١٦/١١، تبصرة الحكام ١/١٤.

(٢) انظر: شرح الزرقاني ٧/١٢٦.

(٣) انظر: شرح الزرقاني ٧/١٢٦.

(٤) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٢.

(٦) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، كان ثقة من أعلام الشافعية، وله تصانيف عديدة منها الحاوي والأحكام السلطانية، ولي القضاء في بلدان شتى، اتهم بالاعتزال لموافقته للمعتزلة في بعض المسائل، توفي سنة ٤٥٠هـ، انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/٢٣٠-٢٣١.

(٧) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١، أدب القاضي للماوردي ١/١٤٧.

وقال بعض المالكية والشافعية: لو قيل بتحريمه لكان له وجه[١].

القول الثاني: عدم الكراهة، وهو ما ذهب إليه بعض الشافعية[٢].

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالكراهة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ [سورة القصص: ٨٣].

وجه الدلالة من الآية: أن طلب الولاية من إرادة العلو في الدنيا فيكون غير داخل في الفضل الوارد في الآية.

الدليل الثاني: الأدلة الشرعية الدالة على النهي عن طلب الولاية[٣].

ووجه من مال إلى التحريم: أن إرادة العلو على الخلق ظلمٌ، إذ الناس من جنس واحد[٤]، فكيف بمن أراد العلو بطريق قد نهي شرعاً عن طلبه، وجاءت النصوص في الترهيب منه.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بالجواز:

الدليل الأول: أن طلب المنزلة مما أبيح فلا يكون مكروهاً[٥].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بعدم التسليم بأن طلب المنزلة من طريق طلب الولاية من الأمور المباحة.

---

(١) انظر: تبصرة الحكام ١٥/١، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي ٢٢٥/٨، شرح الزرقاني ١٢٦/٧.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢.

(٣) انظر: ص٢٤١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٩٤/٢٨.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢.

الدليل الثاني: أن يوسف عليه الصلاة والسلام طلب الولاية [١].

وقد نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة:

الأول: أن يوسف عليه الصلاة والسلام كان معصوماً من الظلم والجور مما يتولاه، وهو أمر غير مأمون من أحدٍ غير الأنبياء فلا يقال بإباحته لهم[٢].

الثاني: أن يوسف – عليه الصلاة والسلام – لم يكن مقصده المنزلة والمكانة، وحاشاه أن يزكي نفسه بأنه حفيظ عليم لقصد المنزلة والمكانة.

الثالث: أن ذلك من شرع من قبلنا، ولا يجوز أن يكون معارضاً لما جاء في شرعنا[٣].

الترجيح:

الراجح هو كراهة طلب الولاية لمن يريد بها جاهاً أو مكانة لعموم الأدلة الدالة على النهي عن طلب الولاية، فالحكم في هذه الحالة كالحكم في القسم السابع كما سيأتي.

القسم السادس:

أن يطلب الولاية وعليها والٍ قائم بها، فله حالتان:

أولاهما: أن يطلبها وفيها والٍ أهل لها، وقائم بحقها، فحكم طلب الولاية حينئذٍ حرام، لما فيه من إيذاءٍ وتعدٍ على المباشر.

ثانيهما: أن يطلبها وعليها من ليس أهلاً لها، فلا بأس به، ويكون وجود هذا الوالي كعدمه.

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٢.

(٣) انظر: نيل الاوطار ١٧٠٠.

نصّ على ذلك فقهاء الشافعية والحنابلة[١].

القسم السابع:

أن يطلب الولاية لا لقصد شرعي معتبر، ولا لدفع حاجة الفقر، وإنما يطلبها لذات التولي، رغبة في النظر والولاية[٢]، وقد اختلف العلماء في حكم الطلب في هذه الحالة إلى أقوالٍ عدة:

القول الأول: الكراهة، وهو مذهب الجمهور، من المالكية[٣]، والشافعية[٤] والحنابلة[٥].

القول الثاني: التحريم، وهو مذهب الحنفية [٦]، وقولٌ عند الشافعية إن وجد من هو أولى منه[٧].

القول الثالث: أن الأولى تركه، واختاره القرطبي[٨]، وهو قولٌ عند الشافعية إن لم يوجد من هو أفضل منه[٩].

---

(١) انظر: روضة الطالبين ٨/٨٢، الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢، الإنصاف ١٦/١٥٧، والفروع ٦/٤١٧، شرح منتهى الإرادات ٦/٤٦٤

(٢) ذكر الماوردي في الحاوي الكبير ١٦/١١ أن هذه الصورة هي محل النزاع بين العلماء.

(٣) انظر: تبصرة الحكام ١/١٥.

(٤) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

(٥) انظر: المغني ١٤/٨، الإنصاف ١١/١٥٦، شرح منتهى الإرادات ٦/٤٦٤.

(٦) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٦٤، البحر الرائق ٦/٤٥٩.

(٧) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

(٨) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/٢١٦.

(٩) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

القول الرابع: استحباب الطلب، وهو مذهب بعض الشافعية(١).

القول الخامس: الإباحة، وهو ما ذهب إليه بعض المعاصرين(٢).

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول والثاني والثالث:

استند الفقهاء القائلون بحرمة طلب الولاية، والقائلون بكراهتها، ومن يرى أن الأولى ترك الطلب، بما ورد في السنة النبوية من شأن الإمارة، فاتفقوا على الدليل، واختلفوا في وجه الاستنباط منه.

ويمكن تقسيم هذه الأدلة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ورد عن النبي ﷺ من الترهيب في شأن الولاية، وعظيم حالها كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة»(٣).

وعنه رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من جعل قاضياً بين الناس فقد ذبح

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١، أدب القضاء لابن أبي الدم ٤٦.

(٢) انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٧٤، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٧، نظام الشورى لزكريا الخطيب ٣٨٢، النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٣٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، برقم (٧١٤٨).

بغير سكين»[١].

وعن أبي ذر رضي الله عنه[٢] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفا وإني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم»[٣].

وعنه رضي الله عنه قال: «قلت يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»[٤].

القسم الثاني: ما ورد من النهي عن طلب الإمارة.

وعن عبدالرحمن بن سمرة رضي الله عنه[٥] قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا عبدالرحمن لا تسأل الإمارة؛ فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في طلب القضاء، برقم (٣٥٧١)، والترمذي في كتاب الأحكام، باب: ما جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم في القاضي برقم (١٣٢٥) وقال: حسن غريب، وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب: ذكر القضاة، برقم (٢٣٠٨)، وصححه الدارقطني كما ذكره ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١٦٦/٢، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي كما في المستدرك مع التلخيص ٩١/٤، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٦٥/٢.

(٢) هو جندب بن جنادة بن سكن الغفاري، كان صادق اللهجة زاهداً مشهوراً، ومن السابقين إلى الإسلام، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، ووردت في فضله أحاديث، توفي في الربذة سنة ٣١هـ، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ١٢٥/٧-١٢٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، برقم (٤٧٢٠).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: كراهة الإمارة من غير ضرورة، برقم (٤٧١٩).

(٥) هو عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس، أسلم يوم الفتح، وشهد غزوة تبوك مع النبي صلى الله عليه وسلم، ثم شهد فتوح العراق، وهو الذي افتتح سجستان في عهد عثمان رضي الله عنه، توفي سنة ٥٠هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٣١٠/٤-٣١١.

أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها»[١].

وقال النبي ﷺ: «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلبه ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده»[٢].

القسم الثالث: ما ورد من عدم تولية من يطلب الولاية.

عن أبي موسى قال دخلت على ﷺ أنا ورجلان من بني عمي فقال أحد الرجلين: يا رسول الله أمّرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله، ولا أحداً حرص عليه[٣].

قال أصحاب القول الأول القائلون بالكراهة:

أولاً: يكره لما يخشى عليه من العجز عنها والتقصير في أمانتها[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، برقم (٧١٤٦)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، برقم (٤٧١٥).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في طلب القضاء، برقم (٣٥٧٨)، والترمذي في كتاب الأحكام، باب: ما جاء عن الرسول ﷺ في القاضي برقم (١٣٢٣) وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب: ذكر القضاة، برقم (٢٣٠٩)، وضعفه الألباني كما في ضعيف الترمذي ١٤٨.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، برقم (٧١٤٩)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، برقم (٤٧١٧).

(٤) انظر: الحاوي الكبير ١٦/٩، المهذب ٣/٣٧٧.

ثانياً: واستدلوا:[١] بما روى أبو هريرة ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره دخل الجنة، ومن غلب جوره عدله دخل النار»[٢] ولم يذكروا وجه الاستدلال، ولعل وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ علّق الفلاح والبوار على العدل، ولم يكن طلب الإمرة سبباً للعقوبة، ولم يذكره النبي ﷺ بذم، فدل على عدم تحريمه، وأما كراهته فلما سبق من الأدلة.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الحديث ليس فيه تعرض لحكم طلب القضاء، ووقوع من يطلب القضاء في منهي عنه لا يحول بينه وبين الأجر والمثوبة المترتبة على إحسانه في ولايته.

وقال أصحاب القول الثاني القائلون بالتحريم:

أولاً: أن بطلبه للولاية يكون موكولاً إلى نفسه فيكون عاجزاً عن القيام بالحقوق، ومتعرضاً لتضيعها[٣].

ثانياً: أن طالب الولاية لا يؤمن منه وقوع الفساد لأنه موكول إلى نفسه[٤]: «فإذا كان مسلوب الإعانة تورط فيما دخل فيه وخسر الدنيا والآخرة فلا تحل تولية من كان كذلك»[٥].

---

(١) انظر: المبدع لابن مفلح ٨/١٤٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في طلب القضاء، برقم (٣٥٧٥)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي كما في المستدرك مع التلخيص ٤/٩٢، وضعفه الألباني كما في ضعيف سنن أبي داود ٣٥٢.

(٣) انظر: البحر الرائق ٦/٤٦٠.

(٤) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٦٤.

(٥) نيل الأوطار ١٧٠٠.

وقال أصحاب القول الثالث القائلون بأن الأولى عدم الطلب:

أن في طلب الولاية تعرضاً لخطر الطلب من غير حاجة[١].

وأما أصحاب القول الرابع القائلون باستحباب الطلب:

فلم أجد لهم استدلالا في هذا، ولعلهم يستندون في ذلك لما ورد من الترغيب في الولايات، وما فيها من أجر عظيم، يكون من المندوب للمسلم أن يسعى إليه، ويحصل عليه.

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه بعيد لوجهين:

الأول: ما ورد من التحذير من ذلك، وما سار عليه السلف من تجنب الولايات والابتعاد عنها[٢].

الثاني: وما ورد في الترغيب إنما هو في حق من قام بحق الولاية، وحكم تولي الولايات غير حكم طلبها[٣].

وأما أصحاب القول الخامس القائلون بإباحة طلب الولاية، فاستدلوا:

أولاً: إجماع الصحابة على جواز طلب الإمارة كما طلبها سعد بن عبادة رضي الله عنه[٤]، والأنصار في يوم السقيفة[٥]، وتنازعها أهل الشورى بعد عمر

---

(١) انظر: نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

(٢) انظر: الذخيرة ١٠/١٢.

(٣) انظر: نيل الأوطار ١٧٠٣.

(٤) هو أبو قيس سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي، سيد الخزرج، كان نقيباً سيداً جواداً مطاعاً، وهو الذي يحمل راية الأنصار مع النبي ﷺ، توفي في الشام سنة ١٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١/٢٧٠-٢٧٩.

(٥) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: رجم الحبلى في الزنا إذا احصنت، برقم (٦٨٣٠).

رضي الله عنه[١]، ودعاها علي رضي الله عنه بعد مقتل عثمان رضي الله عنه[٢]، وكذا خالد بن الوليد رضي الله عنه[٣] في مؤتة، وابن الزبير رضي الله عنهما[٤][٥]، وتطلّع لها الصحابة يوم خيبر[٦] «فما رد عنها طالب، ولا منع منها راغب»[٧].

والأقوى في هذا الاستدلال ليس مجرد فعل أولئك الكرام، بل إطباق الصحابة على إقرارهم وعدم الإنكار عليهم، ولو كان فعلهم منكراً لما سكتوا عنه[٨].

---

(١) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضي الله عنه، برقم (٣٧٠٠).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/١٧، فتح الباري ١٣/٥٤.

(٣) هو أبو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، سيف الله وفارس الإسلام وقائد المجاهدين، هاجر مسلماً في سنة ٨ هـ، وشهد مؤتة والفتح وحنين، ثم حارب أهل الردّة في عهد أبي بكر، وشهد حروب الشام، ولم يبق في جسده شبر ليس عليه جرح، وتوفي على فراشه بحمص سنة ٢١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء١/٣٦٦- ٣٨٤

(٤) هو عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي، كان أول مولود للمسلمين بعد الهجرة، أمه أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه، يعدّ من صغار الصحابة على كبرٍ في العلم والفضل والجهاد والعبادة والشجاعة، بويع له بالخلافة بعد موت يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ، حتى قتل على يد الحجاج بن يوسف الثقفي في مكة سنة ٧٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٣٦٣- ٣٨٠.

(٥) انظر: الفصل ٥/١٧.

(٦) انظر: صحيح البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، برقم (٤٢١٠)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، برقم (٦٢٢٠).

(٧) الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

(٨) انظر: النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ٣٦.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن طلب الصحابة محمولٌ على ما كان دافعه إقامة الحق، ودفع غير المستحق، وهو خارج عن محل النزاع.

ثانياً: وقد تولى الولايات أفاضل الأمة كالخلفاء الراشدين، وأجلاء الصحابة، وأساطين العلماء سلفاً وخلفاً.

وأناقش هذا الاستدلال: بأن هذا في تولي الولاية، ومحل الخلاف في طلب الولاية.

ثالثاً: ما ثبت من النصوص الشرعية المرغبة في الولاية، ومن هذه النصوص:

ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...»[1].

وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه[2] أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: الصدقة باليمين، برقم (١٤٢٣)، ومسلم ص ٨٤٠ برقم (٢٣٨٠).

(٢) هو عمرو بن العاص بن وائل السهمي، هاجر إلى صلى الله عليه وسلم في السنة الثامنة، وولاه الرسول عليه الصلاة والسلام على غزوة ذات السلاسل، وولاه عمر على فلسطين والأردن ثم افتتح مصر، كان مضرب المثل في الفطنة والدهاء والحزم، ، سكن مصر وبها مات عام ٤٢هـ، وقيل ٤٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٥٤-٧٧.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم (٧٣٥٢)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب: فضل إخفاء الصدقة، برقم (٤٤٨٧).

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما[١] قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولّوا»[٢].

فما دل من الترهيب في الولاية، معارض بما دلّ على الترغيب في الولايات، فلا يصح أن يكون دافعاً للكراهة أو التحريم، فيحمل ما ورد من الترهيب على عظم المسؤولية ليحذر المسلم ويأخذ أهبته[٣].

وأما أدلة النهي عن طلب الإمارة فهي محمولة على الضعفاء وغير المؤهلين[٤].

وأناقش هذا الاستدلال: بأن حمل أدلة النهي عن طلب الإمارة على الضعفاء ونحوهم يستقيم مع حديث أبي ذر، ولا يستقيم مع غيره من الأدلة، فحديث: «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلبه ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده»[٥]، جاء بلفظ عام شامل للجميع،

---

(١) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل السهمي، أسلم وهاجر بعد السنة السابعة من الهجرة، وكان اسمه العاص فغيره النبي عليه الصلاة والسلام إلى عبد الله، من الرواة المكثرين، وله مقام راسخ في العلم والعبادة والخشوع، توفي سنة٦٣هـ انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٧٩-٩٤.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: فضل فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، برقم (٤٧٢١).

(٣) انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٨١.

(٤) انظر: نظام القضاء في الإسلام للخالدي ٨٤، النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ٣٧.

(٥) سبق تخريجه، انظر: ص٢٤٢.

وكما علل النبي ﷺ الحكم في حديث عبدالرحمن بن سمرة: «فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» فبين عليه الصلاة والسلام أن من يطلب الولاية يوكل إليها لمجرد طلبه، وكما بين النبي ﷺ الحكم بقوله: «والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله ولا أحداً حرص عليه» فجعل الحكم معلقاً على السؤال لا على شيء آخر.

رابعاً: طلب يوسف عليه الصلاة والسلام للولاية[1].

نوقش هذا الدليل: بأن هذا من شرع من قبلنا، ولا يعارض الثابت في شرعنا ما كان من شرع من قبلنا[2].

وأجيبُ عن هذه المناقشة من وجهين:

الوجه الأول: أن رد هذه الدليل استناداً لمعارضته لشرعنا، هو استدلال بمحل النزاع، فالخلاف بين الفريقين في تقرير حكم الشرع، ولو كان المخالف يقر بأن شريعتنا تمنع الولاية لما جاز له أن يستدل بفعل يوسف عليه الصلاة والسلام.

الوجه الثاني: وليس في طلب الولاية من يوسف عليه السلام ما يدل على إباحة طلب الولاية مطلقاً لأن يوسف عليه الصلاة والسلام من أنبياء الله، وما كان ليطلب الولاية لذاتها أو لحظ نفسه منها، فطلب يوسف عليه الصلاة والسلام للولاية يصح دليلاً على طلب الولاية ممن كان يريد به نشر الخير وإقامة الحق كما سبق في القسم الثاني.

---

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٧.

(٢) انظر: نيل الأوطار ١٧٠٠.

خامساً: أن ما أبيح فعله، أبيح طلبه، والقضاء مباح فطلبه مباح(١).

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه على فرض التسليم بالقاعدة، فمسألتنا مستثناة منها لورود النص.

سادساً: خطورة تطبيق هذا المبدأ على عزل الأخيار والأكفاء عن الحياة العامة وما يتبع ذلك من فساد حياة المسلمين العامة(٢).

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن الخطورة في التكالب والتزاحم على الولايات، لا في الإعراض عنها، لأن شأن النفوس أن تميل إليها، وتسعى للاستعلاء من خلالها، فمنع النفوس مما تميل إليه أليق من دفعها إلى ما تسحث صاحبها عليه(٣).

الثاني: أن جماهير الفقهاء قد نصّوا على استحباب طلب الولاية لمن كان يريد إقامة الحق ودفع الظلم – كما سبق-(٤)، فعلى هذا فإن انعزال كافة أهل الخير غير صحيح، وأما من يريد الولاية من غير دافعٍ شرعي معتبر فانعزال مثل هذا هو من قبيل الخير المجلوب لحياة المسلمين.

سابعاً: أن الترشيح طريق لمعرفة الأكفاء، وحين يمنع المؤهل من ترشيح نفسه فكيف يعرف الأكفاء المؤهلين للولايات(٥)؟

---

(١) انظر: نظام القضاء في الإسلام للخالدي٧٩.

(٢) انظر: نظام القضاء في الإسلام للخالدي ٨٩.

(٣) انظر: أدب القضاء لابن أبي الدم ٤٨.

(٤) انظر: ص٢٣٢.

(٥) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ٢٥٦.

نوقش هذا: بأن المجتمع المسلم مجتمع بذل وتضحية، وعمل واجتهاد، وتسابق للخيرات، ومن خلال هذا التنافس يبرز الأكفاء فيعرفهم المجتمع فيرشحون من غير أن يوقعوا أنفسهم فيما نهي عنه[(١)].

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه إن صح هذا في كثيرٍ من المجتمعات المسلمة، فلا يمكن أن يكون مطرداً في كل المجتمعات في أي زمان ومكان، فحاجة المجتمعات إلى الترشيح لمعرفة الأكفاء حاجة متصورة وممكنة، ومع ذلك فليس الترشيح هو السبيل مطلقاً لمعرفة الأكفاء حتى يقال بإباحة طلب الولاية من أجله مطلقاً كما قال به من أجاز طلب الولاية، ولا هو مستحيل حتى يقال بعدم الحاجة إليه مطلقاً، والوسط: أنه إن احتيج إليه زالت الكراهة.

الترجيح:

يظهر — والعلم عند الله — أن القول بكراهة طلب الإمرة لمن ليس له مقصد شرعي معتبر هو الأرجح لما يلي:

١) أن عدم استعمال النبي ﷺ لمن يطلب الولاية، وإخباره أنه لا يولى هذا الأمر من طلبه فيه بيان لحكم إجابة طلب من سأل الولاية، وليس فيه حكم من يطلب الولاية.

٢) وأما نهي النبي ﷺ لأبي ذر وعبدالرحمن بن سمرة عن طلب الولاية:

فالأول: ظاهرٌ في كونه في حق من كان ضعيفاً عن تولي الولايات.

وأما الثاني: فالحديث نهي عن سؤال الإمارة، وهو محمولٌ على الكراهة لما يلي:

---

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٢٤.

١- أن تفضيل من لا يطلب الولاية بعون الله له كما في حديث عبد الرحمن بن سمرة: «وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها»[١]، لا يدل على حرمة من يطلب الولاية، إذ حرمانه من عون الله لا يعني أنه قد وقع في محرم، لأنه حرمانٌ من سببٍ للعون وهو عدم الطلب، ولا يعني هذا أن لا يكون ثمة أسبابٌ أخرى للعون يحصل عليه المسلم، كالاجتهاد وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت: ٦٩].

وفي الحديث: «ثلاثة حق على الله عز وجل عونهم، المكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف، والمجاهد في سبيل الله»[٢] ومن يتزوج لغير العفة - كمن يريد مالاً - لا يدخل في عون الله، ولا يقول أحد إن فعله محرم.

٢- وكونه يوكل إلى نفسه لا يعني أنه سيقع في محظور قطعاً حتى يقال بحرمة فعله، بل فيه ترهيب وتحذير من هذا الفعل، وأن المقدم عليه سيوكل إلى نفسه لكي تهابه النفوس، وقد يستعين بالله ويلجأ إليه، ويجتهد في العدل والمعروف فيوفق، وقد لا يفعل ذلك فيخذل.

٣- ولأن النبي ﷺ لم ينكر على من طلب الولاية، كما في حديث أبي موسى، حيث بين لهم النبي ﷺ منهجه في طريقة التولية، ولم ينكر عليهم

---

(١) سبق تخريجه، انظر: ص٢٤١.

(٢) أخرجه أحمد ٢/٢٥١، والترمذي في كتاب فضائل الجهاد، باب: ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب وعون الله إياهم برقم (١٦٥٥) وقال: حديث حسن، والنسائي في كتاب النكاح، باب: معونة الله الناكح الذي يريد الله العفاف برقم (٣٢٢٠) وصححه الحاكم في المستدرك ٢/٢١٧، وصححه ابن حبان ٩/٢٣٩ وحسنه الألباني في صحيح الترمذي ٢/٢٣٦.

قولهم، ولو كانوا وقعوا في محرم لأنكر النبي ﷺ عليهم وبين ما يدل على أنهم وقعوا في حرام، وأظهر من قصة أبي موسى الأشعري ؛ ما روى أسيد بن الحضير رضي الله عنه[١] أن رجلاً من الأنصار جاء رسول الله ﷺ فقال: ألا تستعملني كما استعملت فلاناً؟ قال: إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض)[٢] فأرشده النبي ﷺ إلى الصبر، ولم يحقق له طلبه، ولم ينكر عليه، ومثل ذلك ما جاء من طلب ربيعة بن الحارث والفضل بن العباس رضي الله عنهما من النبي ﷺ أن يوليهما على الصدقات، فقال لهما: «إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس»[٣]، ولم ينكر عليهما طلبهما للولاية، ولو كان الطلبُ حراماً لبينه لهما رسول ﷺ.

٤- ولأن في بعض طرق حديث عبد الرحمن بن سمرة (لا يتمنين)[٤] بدلاً عن (لا تسأل)[٥]، ولا يقال بأن تمني الولاية محرم، إذ إن النفوس تميل في

---

(١) هو أبو يحيى بن الحضير بن سماك الأشهلي الأوسي، أحد نقباء العقبة، كان من ذوي الرأي والفضل والعقل، ومن أحسن الناس صوتاً بالقرآن، قال عنه النبي ﷺ كما عند الترمذي بسند جيد «نعم الرجل أسيد بن حضير»، توفي في خلافة عمر سنة ٢٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١/٣٤١-٣٤٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب: قول النبي ﷺ للأنصار: اصبروا حتى تلقوني على الحوض، برقم (٣٧٩٢)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم برقم(٤٧٧٩).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب: الزكاة، باب ترك استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة برقم (١٠٧٢)

(٤) كذا في نسخة الكتاب، وقد يكون اللفظ (لا تتمنين) لأنه الأنسب في السياق.

(٥) انظر: فتح الباري ١٣/١٢٤.

الغالب إلى تمني الرئاسة، والقول بتحريم التمني فيه حرج وضيق على الناس ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، فلا مناص من حمل الحديث على الكراهة.

٣) ويقوي هذا: أن القول بالكراهة هو الذي يستقيم مع ما ذكره الفقهاء من صور مستثناة - كما سبق -، ويستقيم مع ما ثبت من طلب الصحابة للإمارة، ولو قيل بتحريم الطلب لما جاز الانتقال من التحريم إلى غيره إلا لضرورة، والصور المذكورة ليست كلها من قبيل الضرورة، ولو قيل: إن الأمر مباح مطلقاً لما كان في ذلك التفصيل معنىً مادام أنه لا إشكال شرعي في طلب الولاية.

المسألة الثانية: من طلب الولاية والإمارة فهل يجاب إلى طلبه؟

في المسألة ثلاثة أقوال: [١]

القول الأول: استحباب الإجابة، وهو اختيار الماوردي[٢].

القول الثاني: لا يجوز توليته، وهو مذهب الحنفية والمالكية[٣].

القول الثالث: الكراهة.

---

(١) ذكر القول بالاستحباب والقول بالكراهة: الماوردي في الحاوي الكبير ١١/١٦ وفي أدب القاضي ١٤٧/١، والقرافي في الذخيرة ١١/١٠، والقفال الشاشي في حلية العلماء ١١٦/٨، وأما القول بالتحريم فنص عليه فقهاء الحنفية والمالكية.

(٢) الحاوي الكبير ١١/١٦.

(٣) انظر لمذهب الحنفية: البحر الرائق ٤٦٠/٦، رد المحتار على الدر المختار ٤٠/٨، ولمذهب المالكية انظر: الذخيرة ٩/١٠، المقدمات الممهدات لابن رشد ٢٥٨/٢، تبصرة الحكام ١٣/١، مواهب الجليل ٦٩/٨.

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالاستحباب:

الدليل الأول: أن الطلب تكلف والإجابة معونة[١].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن النهي عن الطلب ليس لأجل التكلف، بل لما فيه من حرمان العون من الله.

الثاني: أن الإجابة معونة في غير هذه الصورة، لأن مراعاة حق المسلمين في الولاية أولى من مراعاة حق الطالب فيها، وهو بطلبه قد عرض نفسه لأن لا يعان، فحق المسلمين أن لا يولى مثل هذا، وحقه في إجابة طلبه قد أسقطه النبي ﷺ وهو أحرص الناس على بذل الخير والعون للناس.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: «من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره دخل الجنة، ومن غلب جوره عدله دخل النار»[٢].

ووجه الاستدلال منه: أن من طلب الولاية وحكم بالعدل كان جزاؤه الجنة فدلّ على استحباب الطلب والإجابة، وأن مجرد الطلب ليس مذموماً لمن كان عادلاً.

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن لا دليل في ذلك على إجابة طلب السائل للولاية، بل ولا دليل فيه على إباحة الطلب – كما سبق –[٣].

الدليل الثالث: أن الولايات فرض لا يؤدى إلا بالتعاون، والله تعالى يقول: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: ٢].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/ ١٢.

(٢) انظر: الحاوي الكبير ١٦/ ١١.

(٣) انظر: ص٢٤٣.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن البر والتقوى في هذه الحالة أن لا يولى، فالتعاون عليه أن يمنع من الولاية.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بالمنع:

الدليل الأول: استدلوا بما سبق من الأدلة الشرعية الدالة على النهي عن طلب الإمارة، وعدم تولية من يطلبها[١].

وأناقش هذا الدليل: أن لا دليل فيها على تحريم تولية السائل، وغاية ما في الأدلة السابقة أمران:

الأمر الأول: أن يوكل الإنسان إلى نفسه حين يطلب الولاية، وهذا الأمر لا يفيد تحريماً - كما سبق في الترجيح – حتى يقال بوجوب منعه من الولاية.

الأمر الثاني: إخبار النبي ﷺ بعدم توليته لمن يطلب الإمارة، وهو خبر عن حال النبي ﷺ، وهو فعل مجرد لم يأت دليل على وجوبه، وليس هو ببيان لمجمل من القول فيكون محمولاً على الاستحباب، إذ إن أفعال النبي ﷺ المجردة التي لم تأت بياناً لمجمل تكون دالة على الاستحباب لأنها المتيقن، وأما الوجوب فمشكوك فيه فلا يقال به لأن الأصل براءة الذمة[٢].

كما في قول النبي ﷺ: «إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير وكفّرت»[٣].

---

(١) انظر: ص٢٤٠.

(٢) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية لمحمد الأشقر ١/٣٢٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب كفارات الأيمان، باب: الاستثناء في الأيمان، برقم (٦٧١٨)، ومسلم في كتاب الأيمان، باب: ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها أن يأتي الذي هو خير ويكفر عن يمينه، برقم (٤٢٦٥).

أدلة أصحاب القول الثالث القائلين بالكراهة:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه».

ووجه الدلالة منه: أن تولية من طلب الولاية مخالف لهدي النبي ﷺ فيكون مذموماً.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن فيه دليلاً على استحباب عدم الإجابة اقتداءً بالنبي ﷺ، ولا يدل على الكراهة.

الدليل الثاني: أن طالب الولاية سيوكل إليه العمل فقد لا يقوم به ولا يقوى عليه[١].

الدليل الثالث: أن عمر ﷺ نظر إلى شاب وفد عليه في قوم فأعجبه حاله فإذا هو يسأل القضاء فقال عمر: إن هذا الأمر لا يقوى عليه من يحبه[٢].

الترجيح:

والأظهر – والله أعلم –: أن تولية طالب الولاية مكروهة، لما ثبت من النهي عن سؤال الإمارة، ولما في ذلك من تعرض لحرمان عون الله، وتولية مثل هذا يخشى من عدم قيامه بحقها بسببه فيكره أن يولى، مع مراعاة أن محل هذا هو ما كان طلب الولاية فيها لغير الحالات الستة السابقة، إذ تولية الطالب فيها مبني على حكم طلب الولاية.

---

(١) انظر: المقدمات الممهدات ٢/٢٥٨.

(٢) انظر: تبصرة الحكام ١/١٤.

حكم ترشيح النفس في الانتخابات:

بعد تحرير القول في حكم طلب الولاية والإمارة، نستطيع بعدها أن نقرر حكم الترشيح في الانتخابات المتعلّقة بالإمارات والولايات العامة[1]، وهو يتضمن ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم ترشيح المسلم لنفسه في الانتخابات:

والحكم الشرعي فيه: الكراهة، ولا تزول الكراهة إلا في حق ثلاثة أشخاص:

الأول: من وجب عليه تولى ولاية ما بحيث لا يقوم بها غيره؛ فيجب عليه الترشح.

الثاني: من كان يسعى إلى نشر الخير والمعروف، وكف الشر والضر عن المسلمين، فتقدم مثل هذا مستحب.

الثالث: من كان فقيراً ويسعى للاكتفاء بما يحصّله في هذه الولايات من مال فيباح له التقدم والطلب.

المسألة الثانية: حكم إقرار السلطة لنظام الترشيح كما في الانتخابات المعاصرة:

من خلال ما تقرر من حكم الانتخابات، فإن الأصل أن السلطة لا تأذن بوجود نظام يدعو الناس إلى طلب الإمارة، وأن ذلك مكروه من الحاكم، ومخالفة لسنة النبي ﷺ، لأن طلب الإمرة مكروه، فيكره من الإمام أن يأذن لمكروه.

---

(١) وأما الترشيح لغير الولايات العامة كالترشيح للوظائف الحكومية غير الإشرافية فغير داخل في هذا الباب لأنه ليس من القضاء ولا الإمارة ولا في معناهما. انظر: طلب الولاية ونوازله لزيد الغنّام، ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد ١ ص ٣١٦.

وكما زال حكم الكراهة في طلب الولاية في حالة من أراد الخير وكف الشر تزول الكراهة في حق السلطة حين ترى مصلحة شرعية معتبرة في إقرار نظام الترشيح، كما لو توصل من خلالها إلى الأكفاء ونحو ذلك، فلا بأس بها حينئذٍ.

مع أهمية أن يستصحب حكم الأصل في هذه الحالة، فإن كان ثمة حاجة شرعية متعلقة بتقوية الولاية في السماح لنظام الترشيح فلا ينبغي أن يجعل هذا مدعاةً لدعوة الناس للتكالب والتزاحم على الطلب والترشيح، وتشجيعهم على الانكباب عليها، بل لا بد من تحذيرهم وتخويفهم منها، وبيان حكم الشرع فيها، وأن يبين لهم أن طلب الولاية مذموم إلا لمن كان يسعى من خلالها لمقصد شرعي.

كما ينبغي منع من يغلب على الظن أن يكون طلبه للإمارة ليس للمصلحة الشرعية، ومن يريد بها المصلحة الشخصية.

فالأصل هو الكراهة، ووجود حاجة شرعية للإذن بالطلب ينبغي أن يكون مقتصراً على قدر الحاجة، فهو استثناء ينبغي أن لا يتعدى محله.

ولا يجوز أن يسمح النظام لمن كان غير أهل للولاية أن يترشح لها، لأن طلب غير الأهل محرم، فلا يجوز أن يعان ويمكن من فعل المحرم.

وتطبيق هذا الأمر سيخفف من غلواء الناس في طلب الإمارة، وسيكون الإصلاح والمعروف هو الدافع لجميع المتقدمين المرشحين مما يحقق ضماناً لصيانة أمانة الولايات.

المسألة الثالثة: حكم إجابة الحاكم لمن طلب الإمارة، وتوليه لها:

يكره للحاكم أن يولى من طلب الإمارة اقتداءً بالنبي ﷺ، ولئلا يعرض الولايات لخطر تولي من قد أوكله الله لنفسه، إلا إن كان طالبها قد أراد بها مقصداً شرعياً معتبراً، أو كان ممن تعينت عليه الولاية.

وكذا حين يكون ثمة حاجة شرعية، ومصلحة معتبرة لإقرار نظام الترشيح فلا كراهة في قبول من تقدم إليها.

* * *

المبحث الخامس

ولاية المفضول

تعتمد الانتخابات المعاصرة على تمكين من يختاره الناس ويرغبون فيه من تولي الولايات المختلفة حتى وإن كان هذا الشخص أقل كفاءة وقدرة من غيره، وهنا تبرز مسألة شرعية مهمة تتعلق بهذا الجانب، وهي حكم ولاية المفضول مع وجود الفاضل، إذ إن عملية الانتخابات المعاصرة لا تسلم من تقديم المفضول وإبعاد الفاضل، فما الحكم الشرعي لهذه المسألة ؟

وقبل الشروع في بيان حكم هذه المسألة أحب أن أنبه إلى أمرين:

الأمر الأول: أن المراد بالفاضل هنا يراد به أحد معنيين:

المعنى الأول: الفاضل في دينه، وطاعته، المستجمع لشرائط الإمامة[١].

المعنى الثاني: الأصلح للولاية، والأجمع لشرائطها وصفاتها، بحيث يكون هو أصلح من غيره للقيام على الخلق بما يصلحهم[٢].

فليس المراد بالفضل - عند أصحاب المعنى الأول - مقتصراً على الفضل في الطاعة والثواب فحسب من غير صلاح للولاية واستطاعة لها، بل اشتراط

---

(١) كما هو ظاهر صنيع الباقلاني في التمهيد ١٨٣، حيث جعل للإمامة شروطاً كثيرة كالصرامة والعلم بالحروب وبترتيب الجيوش وغيرها، وأن يكون فاضلاً، وكذا الماوردي في الأحكام السلطانية ١٦ حيث حكى الخلاف في هذه المسألة بعد بوجوب تقديم أهل الاختيار للإمامة أكثر الناس فضلاً وأكملهم شروطاً.

(٢) وقد نصّ على هذا المعنى جمعٌ من الأئمة منهم: أبو المعالي الجويني في غياث الأمم ٧٧، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام ٧٨، وابن الموصلي في حسن السلوك ٨٨، وابن جماعة في تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ١٨.

الأفضلية تأتي مع اجتماع الشرائط والصفات الواجبة، ومن تساوى مع غيره في صفات الإمامة، وكان أفضل منه، فهو الأصلح للإمامة، فالمعنيان متقاربان[1].

الأمر الثاني: أن الفقهاء يبحثون تقديم الفاضل على المفضول في باب القضاء، غير أنه ليس خاصاً به، بل هو عام في جميع الولايات، كما نصّ عليه غير واحد[2]، وما يوردونه من أدلة وتعليلات تنطبق على القضاء وعلى غيره من الولايات – كما سيأتي –.

بعد هذا، ما الحكم الشرعي لتقديم المفضول على الفاضل في الولايات؟

الجواب: إن تقديم المفضول على الفاضل – باعتبار الولاية التي يتقدم بها عليه – له حالتان:

الحالة الأولى: تقديم المفضول على الفاضل في الإمامة العظمى.

الحالة الثانية: تقديم المفضول على الفاضل في الولايات الأخرى فيما عدا الإمامة.

---

(1) قد بحث بعض العلماء – كابن حزم في الفصل ٥/٥ – هذه المسألة وجعل الخلاف فيها متعلقاً بالفضل المتعلق بالطاعة والعبادة، وأورد الأدلة الناقضة له، والحق أن من ذكرهم ابن حزم من المخالفين ممن يمنعون إمامة المفضول – كالباقلاني والرافضة – لا يتحدثون عن فضلٍ من غير صلاح للولاية، فالباقلاني في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ٤٧١ جعل الفاضل من استجتمع شرائط الإمامة وكان أفضل من غيره، والرافضة يشترطون في إمامهم أن يكون معصوماً، ولا أحد أصلح من المعصوم في الولايات وانظر لذلك: أصول الشيعة الإمامية الاثني عشرية لناصر القفاري ٧٧٥/٢.

(2) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٦، وحسن السلوك ٨٨.

الحالة الأولى: تقديم المفضول على الفاضل في الإمامة العظمى:

تحرير محل النزاع: اتفق العلماء على صحة انعقاد البيعة للمفضول مع وجود الفاضل إن كان لعذرٍ أو مصلحة شرعية[١].

والعذر مثل: مرض الفاضل، أو غيبته، أو كون الناس أشد حُبّاً وطاعة للمفضول[٢] لأن الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة فيتعين إيثار ما فيه صلاح الناس[٣].

وأما إن كان لغير عذر، فقد اختلف الناس في حكم انعقاد البيعة له إلى قولين:

القول الأول: صحة انعقاد البيعة، وهو مذهب أهل السنة[٤] وما عليه الجماهير من العلماء والفقهاء[٥].

القول الثاني: عدم انعقاد البيعة، وهو وجهٌ قويٌّ في مذهب الشافعية[٦] نصره بعض الشافعية[٧]، وقال به الجاحظ[٨] من المعتزلة[٩].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية ١٦، الحاوي الكبير ١٦/١٠، غياث الأمم ٧٧، الذخيرة ٢٦/١٠.

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٧، الذخيرة ١٠/٢٦، ، حسن السلوك٨٨.

(٣) انظر: غياث الأمم ٧٧.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٥ الإرشاد للجويني ٣٦٣.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي٣٦، الذخيرة ١٠/٢٦، تحرير الأحكام ١٨، روضة القضاة وطريق النجاة لأبي القاسم السمناني ١/٦٦.

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨/٨٠.

(٧) انظر: غياث الأمم ٧٧.

(٨) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، أخذ عن النظام، كان من أهل الحفظ والذكاء والعلم والنوادر، على مجون وقلة دين، له كتاب الحيوان، والبيان والتبيين توفي سنة ٢٥٠هـ، وقيل: ٢٥٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١١/٥٢٦-٥٣٠.

(٩) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي٣٦، الذخيرة ٢٦.

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بانعقاد الولاية:

الدليل الأول: أن الزيادة في الفضل والصلاح أمر خارج عن شرائط الإمامة، وهو من باب الكمال والتتمّة، فلا يصح أن يكون سبباً لمنع انعقاد الولاية(١).

الدليل الثاني: القياس على تولية القضاة، فكما يصح تولية المفضول قاضياً يصح توليته إماماً ولا فرق(٢).

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: التفريق بين الإمامة والقضاء؛ بأن القضاء نيابة خاصة فجاز أن يعمل فيها على اختيار المستنيب كالوكالة، والإمامة ولاية عامة فلا يصح فيها تفريط أهل الاختيار لافتياتهم على عيرهم(٣).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الفرق غير صحيح فلا يبقى ثمة فرق بين القضاء والإمارة، وذلك أن الولايات وإن كانت نيابة خاصة عن الإمام، فهي نيابة ينظر فيها لمصلحة المسلمين وليس إلى هوى الإمام ورغبته، فكما لا يجوز لأهل الاختيار أن يفرطوا في اختيار الأصلح لافتياتهم على غيرهم، فلا يجوز للإمام أن يفرط في اختيار الأصلح لتفريطه في أمانة الولاية.

الوجه الثاني: عدم التسليم بصحة انعقاد ولاية المفضول في باب القضاء ونحوه، فالأصل هنا مختلف فيه – كما سيأتي –(٤).

---

(١) انظر: روضة الطالبين ٨/٨٠، الذخيرة ١٠/٢٦.

(٢) انظر: الذخيرة ١٠/٢٦.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٠.

(٤) انظر: ص٢٦٧.

الدليل الثالث: أن الفضائل لا نهاية لها ولا غاية، فلا يصح أن يتعلق عقد الإمامة بها[(١)]، وكل فاضل يوجد من هو أفضل منه، وإن تميز الشخص في مجالات معينة، فلا يمكن أن يكون متميزاً على الجميع في كل المجالات، فالقول باشتراط الأفضلية مع هذا فيه حرج وعسر على المسلمين.

الدليل الرابع: أن حال الصحابة رضي الله عنهم يدل على عدم اعتبار الأفضلية لصحة الإمامة، حيث حصل التنازع بينهم في السقيفة[(٢)]، وجعلها عمر رضي الله عنه في ستة من فضلاء الصحابة[(٣)]، وتنوزع فيها بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، مما يدل على أن الأفضلية ليست شرطاً في ذلك، إذ إن بعضهم أفضل من بعضٍ قطعاً، وتنازعهم دليل على تجويز ولاية المفضول وإلا لما نازع الفاضل[(٤)].

أدلة أصحاب القول الثاني المانعين من انعقاد الولاية:

الدليل الأول: أن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين لم يجز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى، كالاجتهاد في الأحكام الشرعية، وعدول أهل الاختيار عن الأفضل غير جائز فلا يكون منعقداً[(٥)].

الدليل الثاني: ولأن اختيار غير الأفضل فيه تقصير، فيكون اجتهاداً فاسداً غير معتبر[(٦)].

---

(١) انظر: غياث الأمم ٧٧.

(٢) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: رجم الحبلى في الزنا إذا احصنت، برقم (٦٨٣٠).

(٣) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضي الله عنه، برقم (٣٧٠٠).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٥.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

(٦) انظر: الذخيرة ١٠/٢٦.

ويمكن مناقشة هذين الدليلين: بأن تقصير أهل الاختيار، ووقوعهم في الخطأ لا يستلزم بطلان ولاية من عقدوا له الإمامة، فهم مقصرون في تركهم للأفضل من غير عذرٍ، وتنعقد ولاية من اختاروه لأن الشروط قد اجتمعت فيه، وقد عقدوا البيعة له فلا وجهَ للقول بعدم انعقادها.

الترجيح:

الراجح هنا – والله أعلم – هو القول بصحة ولاية المفضول مع وجود الفاضل لما سبق من الأدلة، ولما في القول بانعقاد مثل هذه الولاية من مصالح كثيرة ودرءٍ لمفاسد عظيمة، وإذا كان العلماء قد صححوا ولاية المتغلب على رغم ما قام به من مخالفة للشريعة وتعدي لحدودها نظراً لما في ذلك من حماية للمسلمين من شرور الفتن[1]، فولاية المفضول أولى وأحرى أن تكون منعقدة وصحيحة.

كما أن العلماء قد اتفقوا على صحة انعقاد ولاية المفضول لعذر ومصلحة، فمصلحة تصحيح ولايته دفعاً للهرج والمرج أعظم مصلحةً من المصلحة التي اتفقوا على تصحيح ولاية المفضول حينها، فوجب القول بانعقاد ولاية المفضول لما فيه من المصلحة[2][3].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣، غياث الأمم ١٤٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ١٥٠، تحرير الأحكام ١٧، مآثر الانافة ٣٤.

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٨.

(٣) يحسن أن نذكر هنا ما قرره الجويني من أن البيعة للمعقود حين تتم مع منعة له، ووجود أشياع وأتباع تحصل بهم مقاصد الإمامة؛ فإن الإمامة تنعقد للمفضول، وإن لم يوجد شيءٌ من ذلك فالبيعة غير منعقدة للفاضل فضلاً عن المفضول، لأن الإمامة لا بد لها من شوكة ومنعة. انظر: غياث الأمم ٧٨.

هذا ما يتعلق بصحة الولاية وانعقادها، وأما الحكم الشرعي لتقديم الصالح على الأصلح، فقد نصّ الفقهاء المصنّفون في الأحكام السلطانية على وجوب أن يختار أهل الحل والعقد أفضلَ وأصلحَ من استجمع شروط الإمامة[١]، فتقديم الفاضل والأصلح واجب على أهل الاختيار إذا أمكن، وتأخيرهم له بغير عذر وقوع في الإثم والحرج، مع انعقاد وصحة ولايته.

الحالة الثانية: حكم تقديم المفضول على الفاضل في الولايات الأخرى عدا الإمامة:

تحرير محل النزاع: إن تميز المفضول على الفاضل بكونه أطوع للناس، وأقرب إلى قلوبهم، وألزم لمجلس الحكم، أو كان ثمة مصلحة من تولية المفضول فتنعقد ولايته اتفاقاً[٢].

فإن لم يكن ذلك، فقد وقع النزاع في انعقاد ولايته على قولين[٣]:

القول الأول: تنعقد، وهو مذهب الحنفية والمالكية[٤] والشافعية[٥]،

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي١٦، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣، غياث الأمم ٧٨، حسن السلوك ٨٨، وتحرير الأحكام ١٧، الولايات للونشريسي ١٢٨.

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٢٢٥/٨، مغنى المحتاج ٤٧٢/٤، الإنصاف ٦/ ١٥٨.

(٣) ظاهر صنيع الماوردي في الحاوي الكبير ١١/١٠، والقرافي في الذخيرة ٢٩/١٠، أن القول بانعقاد الولاية هنا محل وفاق بين العلماء.

(٤) حيث أهملوا ذكر الأفضلية ضمن شروط صحة القضاء فدل على عدم اعتبارها عندهم، انظر في مذهب الحنفية: الهداية في شرح بداية المبتدي ٢٣٧/٣، البحر الرائق ٤٣٣/٦، روضة القضاة ٧٤/١، معين الحكام ١٣-١٤، رد المحتار على الدر المختار ٢٥/٨-٣٩، وفي مذهب المالكية انظر: شرح الزرقاني ١٢٣/٧-١٢٤، الذخيرة ١٦/١٠، المقدمات الممهدات ٢٥٨/٢، تبصرة الحكام ٢١/١، مواهب الجليل ٦٣/٨-٦٩، بل ونص الحنفية على تصحيح ولاية الفاسق للقضاء كما في الهداية ٢٣٧/٣، وبدائع الصنائع ٣/٧، فمن باب أولى أن تصح ولاية المفضول.

(٥) انظر: المهذب ٣٧٧/٣، روضة الطالبين ٨٠/٨، الحاوي الكبير ١٠/١٦، نهاية المحتاج ٢٢٥/٨.

والصحيح من مذهب الحنابلة [١].

القول الثاني: لا تنعقد، وهو قولٌ عند الشافعية[٢]، وقول مرجوحٌ عند الحنابلة[٣].

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالانعقاد:

الدليل الأول: أن الإمامة الكبرى تنعقد للمفضول، فمن باب أولى أن تنعقد في القضاء[٤].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال: بأنه لا يلزم إلا من يقول بانعقاد الولاية العظمى للمفضول، ولا يقول بانعقادها فيما دونها من الولايات.

الدليل الثاني: أن القول بتصحيح الولاية يحقق المصالح الشرعية، ويمنع المفاسد الكثيرة، ويدفع الشر والفتنة[٥].

الدليل الثالث: ولأن الولايات من أعمال الحاكم، فيتولاها بنفسه أو يفوضها لغيره[٦]، فإذا ولّى أحداً قد استجمع شروط الولاية فلا بد من القول بانعقادها له؛ لأن المفضول قد توكل عمن يملك الفعل فلا وجه للقول بعدم انعقادها له.

---

(١) انظر: الإنصاف ١٥٨/٦

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٣٢٥/٨، أدب القضاء لابن أبي الدم ٤٧.

(٣) انظر: الإنصاف ١٥٨/٦، الفروع٦/٤١٩

(٤) انظر: روضة الطالبين ٨٠/٨.

(٥) انظر: نهاية المحتاج ٢٢٦/٨.

(٦) انظر: تحفة الفقهاء ٣٦٩/٣، تبصرة الحكام ١٩/١، المهذب ٣٧٨/٣، الكافي لابن قدامة المقدسي ٢٨٠/٤.

الدليل الرابع: ولأن شروط تولي الولايات قد اجتمعت في المفضول، والزيادة على كمال الشروط غير معتبرة[1].

دليل أصحاب القول الثاني القائلين بعدم الانعقاد:

ما روى ابن عباس رضي الله عنه[2] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين»[3].

وجه الاستدلال: أن استعمال غير الأولى من الخيانة لله ورسوله صلى الله عليه وسلم كما هو صريح الحديث، وإذا كان خيانة فمفسدتها ظاهرة فلا يجوز تولية مثل هذا.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الدليل لا يدل على ما استدلوا به، فالحديث يدل على حرمة التفريط في اختيار الأصلح لولايات المسلمين، ولا يدل على عدم انعقادها.

الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو القول بتصحيح وانعقاد ولاية جميع الولاة الذين

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٠.

(٢) هو أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، حبر الأمة وفقه العصر وإمام التفسير، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، كان وسيماً مهيباً كامل العقل، دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بالحكمة، قال عنه عمر بن الخطاب: ذلك فتى الكهول له لسان سؤول وقلب عقول، توفي في الطائف سنة ٦٧هـ، وقيل: ٦٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٣٣١-٣٥٩.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير ١١/١١٤، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا يوالي الوالي امرأة ولا فاسقاً ولا جاهلاً بأمر القضاء، برقم (٢٠١٥١) واللفظ له، والحاكم في المستدرك وصححه ٤/٩٢-٩٣، وابن أبي عاصم في السنة ٢/٦٢٧، وحسنه البوصيري في مختصر إتحاف السادة المهرة ٧/١٣٧.

يتولون من قبل الإمام، ولو كانوا دون غيرهم في الفضل والصلاح للولاية، لوجوه ثلاثة:

الأول: أن الولايات من مسؤولية الإمام، فإذا عقدها لأحدٍ فلا وجهَ للقول ببطلانها، لما في القول بإبطال هذه الولايات من حرج وضيق ومفاسد تلحق بالمسلمين من غير مستند شرعي.

الثاني: ولما صح عن النبي ﷺ من الأمر السمع والطاعة للولاة ما لم يأمروا بمعصية الله؛ كما روى ابن عمر[1] رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[2] ومن الطاعة هنا أن يُسمع لمن يوليه الحاكم ما لم يأمر بمعصية الله، ولأن النبي ﷺ أمر بالصبر على جور الحكام وعدم الخروج عليهم؛ كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلّوا»[3].

---

(١) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي القرشي، أسلم وهو صغير، وهاجر مع أبيه، استصغره النبي ﷺ يوم أحد، فلم يشارك إلا في الخندق، من الرواة المكثرين، كان عابداً كريماً ورعاً زاهداً شديد الاتباع للسنة معتزلاً للفتن حتى مات في مكة سنة ٧٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٢٠٥-٢٣٩.

(٢) أخرجه البخاري في الأحكام، باب: السمع والطاعة للامام ما لم تكن معصية، برقم (٧١٤٤)، ومسلم في الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية برقم (٤٧٦٣).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلّوا ونحو ذلك، برقم (٤٨٠٠).

فالأمر بالصبر عليهم والسمع والطاعة لهم تصحيحٌ لولايتهم، ولما يقومون به من أعمال الولاية، ومنها تولية الأمراء والقضاة، ومن يجور في الحكم ويظلم الناس حقوقهم لا يسلم من غش الرعية في اختيار ولاتهم، فإذا صحت ولاية مثل هذا فلأن تصح ولاية المفضول من باب أولى.

الثالث: أن العلماء قد اتفقوا على صحة تقديم المفضول على الفاضل حين يكون في ذلك مصلحة شرعية أو عذر معتبر - كما سبق -[1]، والمصلحة الشرعية المترتبة على تصحيح ولاية المفضول هنا أعظم من المصلحة التي من أجلها أجاز العلماء تقديم المفضول على الفاضل.

هذا ما يتعلق بصحة الولاية وانعقادها، وأما الحكم الشرعي لتولية الفاضل مع القدرة فقد اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: الوجوب، وهو مذهب الحنفية [2] والحنابلة [3] وبعض الشافعية[4][5].

---

(١) انظر: ص ٢٢٩.

(٢) انظر: الهداية ٣/٢٣٧، رد المحتار على الدر المختار ٨/٤١.

(٣) انظر: الإنصاف ٦/ ١٥٥، شرح منتهى الإرادات ٦/٤٦٣، الروض المربع مع حاشية ابن قاسم ٧/٥٠٩.

(٤) انظر: غياث الأمم ٧٨.

(٥) وأما المالكية فلم أجد لهم - حسب اطلاعي - كلام في هذا سوى ما ذكره ابن فرحون من اجتهاد الحاكم لنفسه وللمسلمين عند توليته للقضاة وعدم محاباته لأحد وابتغائه لوجه الله، انظر: تبصرة الحكام ١/٢١.

القول الثاني: الإباحة، وهو مذهب الشافعية[1].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن تولية المفضول مع وجود من هو أفضل منه تقصير في الاجتهاد وخيانة للأمانة [2]، والله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٢٧].

الدليل الثاني: أن الولايات أمانة، كما قال النبي ﷺ لأبي ذر: «إنها أمانة»، وقد أمر الله تعالى بأداء الأمانات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [سورة النساء: ٥٨]، وتولية غير المفضول من التقصير في الأمانة[3].

الدليل الثالث: ما ثبت من مسؤولية الحاكم، ووجوب نصحه لرعيته؛ كما روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته»[4].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/ ١٠، المهذب ٣/٣٧٧، أدب القضاء لابن أبي الدم ٤٧، وقد نبّه شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١/ ٥٣٠ أن الخلاف هنا بين العلماء في حكم اختيار الإمام للأصلح خلاف في الوجوب والاستحباب، فالأظهر أن مقصود الشافعية بالجواز هنا الاستحباب لا مجرد الإباحة.

(٢) انظر: السياسة الشرعية ١٨، رد المحتار على الدر المختار ٨/٤١.

(٣) انظر: السياسة الشرعية ١٩، حسن السلوك ٨٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستقراض والديون، باب: العبد راعٍ في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، برقم (٢٤٠٩)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، برقم (٤٧٢٤).

وعن معقلَ بن يسار المزني[1] قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاشٌ لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»[2]، وتولية غير الأصلح من الغش للرعية، وعدم النصح لهم.

الدليل الرابع: ما أجمع عليه المسلمون من أن الولي لا يتصرف إلا بالأصلح، فولي اليتيم وناظر الوقف يتصرف بالأصلح[3]، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٢]، وإذا كان هذا في مال اليتيم فكيف بولاية تشمل جميع المسلمين.

فواجب على من يتولى شؤون المسلمين – الخلافة فما دونها – أن لا يتصرف إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة[4]، وتولية المفضول مع وجود من هو أفضل منه – من غير عذر ولا حاجة – ليس تصرفاً بالمصلحة.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن تولية المفضول تحصل بها الكفاية، مما يقتضي عدم وجوب تولية الفاضل[5].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن حصول الكفاية لا يكفي، بل لا بد أن يجتهد الإمام في تحقيق أكبر قدرٍ ممكن من المصالح للمسلمين وإلا كان مفرطاً.

---

(١) هو أبو علي معقل بن يسار بن عبد الله المزني البصري، من أهل بيعة الرضوان، وإليه ينسب نهر معقل الذي أمره عمر بن الخطاب بحفره، ، مات بالبصرة في آخر خلافة معاوية، . انظر: سير أعلام النبلاء٢/٥٧٦، الطبقات الكبرى لابن سعد ١٤/٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: من استرعى رعية فلم ينصح، برقم (٧١٥١) ومسلم ص ١٠٠٦ برقم (٤٧٢٩).

(٣) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٠.

(٤) انظر: الولايات للونشريسي ١٤١.

(٥) انظر: المهذب ٣/٣٧٧.

الدليل الثاني: ما ثبت من تولي المفضول في عهد النبي ﷺ وانتشر من غير نكير[١].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن النبي ﷺ كان أعظم الناس اجتهاداً في تحقيق أكبر المصالح للمسلمين، ولم يكن ليقدم الصالح على من هو أصلح منه لغير مصلحة شرعية مقدمة، فتقديم المفضول على الفاضل في عهد النبي ﷺ دليلٌ على أن اختيار ما هو الأصلح للمسلمين ليس مقتصراً على أفضلية المتولي واستعداده للولاية فقط، بل ينظر فيها لمصالح أخرى، وليس في فعل النبي ﷺ دليل على جواز تقديم المفضول على الفاضل لغير مصلحة، إذ لم يكن أحد يجتهد في تحقيق مصلحة المسلمين كاجتهاد النبي ﷺ في ذلك، ولم يكن ليقدم أحداً لغير مصلحة شرعية.

الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو وجوب اجتهاد الإمام في اختيار الأصلح قدر الاستطاعة، وحرمة تقديم المفضول لغير مصلحة شرعية، فالولايات لا يكتفي فيها بالصالح لها، بل لا بد من الأصلح.

ومن المهم هنا أن نقرر أن تحديد ما هو الأصلح ليس مقتصراً على الأصلح في نفسه واستعداده للولاية فحسب، وإلا لكان الأصلح يتولى جميع الولايات مطلقاً، ولما جاز تقديم أحدٍ عليه إلا لعذر الأصلح أو مرضه ونحو ذلك، ولما جاز أن يتولى أحد على من كان أميره في ولايةٍ سابقة، وكل هذا مما يعلم معارضته لسنة النبي ﷺ إذ كان يصرف الولايات بين عددٍ كبيرٍ من أصحابه،

---

(١) انظر: شرح منتهى الإرادات ٦/٤٦٥.

ويولي بعضهم على بعض، كما ولّى أبا بكرٍ رضي الله عنه في الحج[١]، وعلياً رضي الله عنه في خيبر[٢]، وأبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه على سرية سيف البحر[٣]، وعمرو ابن العاص رضي الله عنهما على ذات السلاسل[٤]، وجرير بن عبدالله رضي الله عنه[٥] على هدم ذي الخلصة[٦]، وأسامة بن زيد رضي الله عنهما[٧] في آخر حياته عليه الصلاة والسلام[٨]

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: حج أبي بكر بالناس سنة تسع، برقم (٤٣٦٢)، ومسلم، كتاب الحج، باب: لا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ويبان ويوم الحج الأكبر برقم (٣٢٨٧).

(٢) انظر: صحيح البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، برقم (٤٢٠٩) ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل علي بن أبي طالب، برقم (٦٢٢٢).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة سيف البحر وهم يتلقّون عيراً لقريش، وأميرهم أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، برقم (٤٣٦٠)، ومسلم، كتاب الصيد، باب: إباحة ميتات البحر، برقم (٤٩٩٨).

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة ذات السلاسل، برقم (٤٣٥٨)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه برقم (٦١٧٧).

(٥) هو أبو عمرو جرير بن عبد الله بن جابر بن مالك البجلي، الأمير النبيل، كان بديع الحسن كامل الجمال، أمّره النبي صلى الله عليه وسلم على سرية لهدم ذا الخلصة، شارك في معركة القادسية توفي سنة ٥١هـ، وقيل: ٥٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢/٥٣٠-٥٣٦.

(٦) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة ذي الخلصة، برقم (٤٣٥٥)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، برقم (٦٣٦٦).

(٧) هو أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، حبّ النبي صلى الله عليه وسلم وابن حبه، أمّره النبي صلى الله عليه وسلم على جيش عظيم وعمره عشرون سنة فمات النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يمضي فأنفذه أبو بكر، اعتزل الفتن ومات في المدينة في سنة ٥٤هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ١/٤٩.

(٨) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: بعث النبي صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد رضي الله عنهما في مرضه الذي مات فيه، برقم (٤٤٦٨)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة رضي الله عنهما برقم (٦٢٦٤).

وغيرهم كثير، وما كان رسول الله ﷺ ليختار إلا ما كان أصلح للمسلمين، فدل على أن تقدير ما هو الأصلح ليس مقتصراً على من كان الأصلح في ذاته واستعداده وأفضليته فقط، بل ينظر فيها إلى عين الولاية وما تحتاج إليه «فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحرب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً»(١).

وينظر فيها إلى حال الزمان «ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»(٢).

ولا يغفل أيضاً حال الاستطاعة والقدرة فقد «لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصبٍ بحسبه»(٣).

ويراعى في ذلك تخفيف الشر ودفع المفسدة ما أمكن فـ«إذا تعذرت العدالة في الولايات العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل ولّينا أقلّهم فسوقاً، فإذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة قدمنا أخفهم فسوقاً»(٤).

وعليه: فالحاكم يجتهد في اختيار ما كان يحقق أكبر مصلحة للمسلمين بحسب حال المتولي والولاية والزمان وغيرها، فيجتهد الحاكم في اختيار ما هو

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٧.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

(٣) السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٣.

(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٨٨.

الأصلح للناس، ويجتهد في تحقيق أكبر قدر ممكن من المصالح، ودفع ما يستطيع من المفاسد، ومن السائغ حينها أن يقدم الأقل كفاءة لمصلحة أخرى يراها أكبر، ولا يكون ملوماً إلا حين يقدم أحداً للولايات لاعتبارات عصبية أو حزبية أو برشوة أو لهوى أو لمصالح لا تتعلق بمصلحة المسلمين «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابةٍ بينهما، أو ولاء عتاقة، أو صداقة، أو موافقةٍ في بلدٍ أو مذهبٍ أو طريقةٍ أو جنسٍ كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغنٍ في قلبه على الأحق، أو عداوةٍ بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [سورة الأنفال: ٢٧]»[١].

حكم تولية المرشح في الانتخابات حين يكون مفضولاً:

بعد تفصيل القول في صحة انعقاد الولاية للمفضول، نخلص بها إلى حكم تولية المفضول الفائز في الانتخابات، فنقول:

عمل الأمة بالانتخابات له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون لعذرٍ ومصلحة شرعية؛ ككونها أقرب لقلوب الناس وأسرع لطاعتهم، فولاية المفضول حينها ولاية جائزة وصحيحة، سواءً أكانت في الانتخابات الرئاسية أم فيما دونها.

الحالة الثانية: وإن كانت لغير عذرٍ ولا مصلحةٍ شرعية، فالولاية منعقدة سواءً أكانت في الرئاسة أم فيما دونها.

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ١٧-١٨

والمقصر في ذلك واقع في الإثم لمخالفته للأمانة الشرعية التي توجب النصح للأمة، فيأثم الإمام لتعيينه للمفضول، ويأثم أهل الاختيار لتقصيرهم في اختيار الأفضل.

***

المبحث السادس

ولاية غير المؤهل

يقصد بغير المؤهل في هذا المبحث: من فقد شرطاً من الشروط الواجب توفرها في الولاية المقصودة.

ولكل ولاية من الولايات العامة في الإسلام شروط لا بد أن تجتمع فيمن يتولى الإمامة، وحيث إن الناس هم من يختار الولاة عن طريق هذه الانتخابات، فهذا يستدعي منا بحث حكم الموافقة على ترشيح وانتخاب من فقد شرطاً من شروط الولاية.

وهذا كلّه يندرج في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تولية غير المؤهل ممن فقد شرطاً من شروط الرئاسة العامة.

المطلب الثاني: تولية غير المؤهل ممن فقد شرطاً من شروط الولايات فيما عدا الرئاسة العامة.

***

المطلب الأول

تولية غير المؤهل ممن فقد شرطاً من شروط الرئاسة العامة

وترشيح غير المؤهل للرئاسة العامة له حالتان:

الحالة الأولى: حالة الاختيار والسعة.

الحالة الثانية: حالة الضرورة.

وتفصيل الحكم فيها على النحو التالي:

الحالة الأولى: تولية غير المؤهل للرئاسة العامة في حالة الاختيار:

لا يصح أن يقوم على الرئاسة العامة إلا من اجتمعت فيه شروط الرئاسة كاملة، وحين يكون الأمر قائماً على الاختيار والسعة فلا بد أن يجتهد الناس في اختيار من اجتمعت فيه الشروط، ولا يجوز لهم أن يختاروا من فقد شرطاً من شروطها، لأنه غير مؤهل لها، وقد دل الدليل على اعتبار الشرط فلا مناص من الأخذ به.

ولمعرفة غير المؤهل هنا لا بدّ من ذكر شروط الرئاسة العامة كما ذكرها الفقهاء:

الشرط الأول: الإسلام:

وهو من الشروط الأساسية[١] و مما أجمع عليه المسلمون- وقد سبق ذكر الأدلة على وجوبه- [٢].

---

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل ٥/١٠، الإرشاد للجويني ٣٥٩، روضة الطالبين ٧/٢٦٢، المغني في أبواب العدل والتوحيد ٢٠/٢٠١ تحرير الأحكام ١٦، شرح العقائد النسفية للتفتازاني ١٨٠، مآثر الإنافة ٢٥، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠.

(٢) انظر: مبحث ترشيح غير المسلم للولايات العامة في ص١٩١.

الشرط الثاني: العقل(١):

وهو من الشروط الأساسية، فالمجنون لا ولاية له على نفسه، فكيف يتولى أمور المسلمين.

الشرط الثالث: البلوغ(٢):

والدليل عليه: أن الصغير قد رفع التكليف عنه، ولا يصلح لتدبير نفسه، فكيف يصلح لتدبير عامة المسلمين(٣).

الشرط الرابع: الذكورة(٤):

لما ثبت عن النبي ﷺ من قوله: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»(٥). وقد انعقد عليه اتفاق العلماء المتقدمين، ونقله جمعٌ كثير(٦).

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم ٤٥، روضة الطالبين ٧/٢٦٢، تحرير الأحكام ١٦، بدائع السلك لابن الأزرق ٧٢، المواقف في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنافة ٢٣، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، إكليل الكرامة لصديق حسن خان ١٠٧.

(٢) انظر: الفصل في الملل والنحل ٥/١٠، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم ٤٥، تحرير الأحكام١٦، روضة الطالبين ٧/٢٦٢، بدائع السلك ٧٢، المواقف في علم الكلام٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنافة ٢٣، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، إكليل الكرامة ١١٣.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية ١٨٠، إكليل الكرامة ١٠٧.

(٤) انظر: الفصل في الملل والنحل ٥/١٠، غياث الأمم، ٤٥ تحرير الأحكام ١٦، بدائع السلك٧٢، المواقف في علم الكلام٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنافة ٢٣، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، إكليل الكرامة ١٠٨.

(٥) سبق تخريجه، انظر: ص١٥٤، وهو في صحيح البخاري.

(٦) انظر: ما سبق في مبحث ترشيح المرأة للرئاسة العامة في ١٣٨.

الشرط الخامس: الحرية(١):

والدليل عليه: أن العبد لا ولاية له على نفسه فهو تحت تصرف سيده، فأولى منه أن لا تكون له ولاية على غيره(٢).

الشرط السادس: العدالة:

والمراد بها: استواء حال الشخص في دينه، واعتداله في أقواله وأفعاله، وحدّها أن يكون الشخص مجتنباً للكبائر، غير مصرٍ على الصغائر، ذا مروءة(٣).

وقد اختلف العلماء في اعتبار العدالة شرطاً من شروط الرئاسة العامة على قولين:

القول الأول: أن العدالة شرط من شروط الولاية العامة، وهو مذهب الجماهير(٤) وحكي إجماعاً(٥).

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم ٤٥، تحرير الأحكام ٥١، بدائع السلك ٧٢، والمواقف في علم الكلام٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنافة ٢٥، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، إكليل الكرامة ١٠٩.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، فضائح الباطنية ١٨١.

(٣) انظر: البحر الرائق ٦/٤٣٨، الحاوي الكبير ١٦/١٥٨، شرح منتهى الإرادات ٦/٦٦١، السياسة الشرعية لابن تيمية ١٦٤.

(٤) انظر: تحرير الأحكام ١٦، غياث الأمم ٤٥، مقدمة ابن خلدون١٨٧ ،الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، إكليل الكرامة ١١٥، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩، مآثر الانافة ٢٥.

(٥) فضائح الباطنية للغزالي ١٨١.

القول الثاني: أن العدالة ليست شرطاً للعدالة، فيصح تولية الفاسق مع الكراهة، وهو مذهب الحنفية[1].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة البقرة ١٢٤].

ووجه الدلالة منه: أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام سأل ربّه الإمامة في ذريته فأجابه الله تعالى بأنّ عهده لا ينال الظالمين فوجب أن تكون الإمامة ممنوعة عن الظالمين[2].

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [سورة الحجرات ٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بالتبين عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم مما يتبين في حكمه، ويتثبت من قوله[3]، وإذا كان هذا في حق القاضي فالحاكم من باب أولى[4].

---

(١) انظر: المسامرة في شرح المسايرة للكمال بن أبي شريف ١٦٧، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢، وقد أنكر أبو بكر الجصاص أن يكون هذا مذهباً لأبي حنيفة، وغلّط قول من نسب إليه ذلك بأنهم أخذوا رأي أبي حنيفة في صحة ولاية القاضي الذي يولى من جهة الحاكم غير العدل فظنوا أن أبا حنيفة لا يرى اشتراط العدالة للقاضي، انظر: أحكام القرآن ٨٦/١-٨٧.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٥١١/١-٥١٣، أحكام القرآن للجصاص ٨٥/١، التفسير الكبير ٣٨/٤، ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠٨/٢-١٠٩.

(٣) انظر: المغني ١٤/١٤.

(٤) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ٢٥٣.

الدليل الثالث: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾ [سورة الشعراء: ١٥١-١٥٢].

ووجه الدلالة: أن في الآية أمراً من الله تعالى بعدم طاعة المسرفين، فكيف يكون إماماً واجب الطاعة من أمرنا الله بعدم طاعته[1].

الدليل الرابع: أن العدالة مطلوبة من الشاهد والقاضي كما قال تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [سورة الطلاق٢]، فلأن تطلب من الإمام من باب أولى[2]. ورواية الفاسق غير مقبولة، وأحكامه غير نافذة، فكيف يكون مثل هذا إماماً للمسلمين[3].

الدليل الخامس: أن الإمامة تتولى القيام بالحقوق والأحكام وإنصاف الناس بعضهم من بعض، وأخذ الأموال وصرفها، والفاسق غير مؤتمن على شيء من ذلك، والأب على فرط حدبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد على مال ولده -إن كان الأب فاسقاً- فكيف يؤتمن على أمور المسلمين قاطبة في شؤون دينهم ودنياهم؟[4].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بعض بني أمية، وقبلوا ولايتهم عليهم[5].

---

(١) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ٢٠/٢٠١، مقدمة ابن خلدون ١٨٧

(٣) انظر: التفسير الكبير ٤/٣٩.

(٤) انظر: غياث الأمم ٤٧، المغني في أبواب العدل والتوحيد ٢٠/٢٠٢.

(٥) انظر: المسامرة في شرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف ١٦٨، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٣.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا محمولٌ على المتغلب، وهو حكم اضطراري يتسامح فيه عن بعض الشروط دفعاً للفتنة والفساد[(١)].

الدليل الثاني: ما دل من الأدلة الدالة على طاعة الحكام ولو كانوا ظلمة كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلّوا»[(٢)].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأنه محمولٌ على حالة الاضطرار والتغلب[(٣)].

الترجيح:

الراجح هو ما ذهب إليه جماهير العلماء من اشتراط العدالة للرئاسة العامة، لأهمية العدالة في كل الولايات، وهي في الرئاسة العامة أولى لما في وجودها من ضمان تحقيق المصالح الشرعية ودفع المفاسد وفي حالة السعة والاختيار لا مناص من القول باشتراطها لما في العدالة من ضمان تحقيق المصالح الشرعية ودفع للمفاسد.

الشرط السابع: الوصول إلى مرتبة الاجتهاد في الأحكام الشرعية:

والعلم بما يحتاج إليه في شؤون الحكم والسياسة، وقد اختلف العلماء في هذا الشرط إلى قولين:

---

(١) انظر: المسامرة في شرح المسايرة ١٦٨، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٣.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلّوا ونحو هذا (٤٨٠٠).

(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٧٨.

القول الأول: اشتراط الاجتهاد، وهو قول جمهور العلماء [١] وحكي إجماعاً[٢].

القول الثاني: لا يشترط ذلك [٣]، وذهب إليه بعض أهل العلم[٤].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الإمام هو الذي يولي القضاة، ويعزلهم، وينظر في أحكامهم فلا بد أن يكون مثلهم أو أفضل منهم[٥].

الدليل الثاني: أن الإمام ينفذ أحكام الله تعالى ويقيم حدود الشريعة، ولا يمكن أن يقوم بذلك مع عدم علمه بها ولو لم يكن الإمام عالماً فإنه سيقلّد غيره والتقليد نقص منافٍ للإمامة[٦].

دليل القول الثاني: أن وجود الاجتهاد في الحكام نادر، وبالإمكان أن يفوض ما يشترط فيه العلم إلى غيره، فلا يكون ثمة إشكال في تولي غير المجتهد للإمامة[٧].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، مناقب الأئمة الأربعة للباقلاني ٢٨٣-٢٨٤ تحرير غياث الأمم ٤٥ و ٧١، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩، روضة الطالبين ٧/٢٦٢، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، تحرير الأحكام ١٦، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، مآثر الإنافة ٢٥، إكليل الكرامة ١١٣.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ٤٧٣، غياث الأمم ٤٥، فضائح الباطنية ١٨١.

(٣) انظر: المواقف في علم الكلام ٣٩٨.

(٤) منهم ابن حزم في الفصل ٥/١١، والشوكاني وصدّيق حسن خان كما في إكليل الكرامة ١١٣.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل ٤٧٣.

(٦) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٧، مآثر الإنافة ٢٥، إكليل الكرامة ١١٣.

(٧) انظر: المسامرة ١٦٦، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٢.

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن التفويض لو صحّ من الإمام فيما يجهله من الأحكام، لجاز أيضاً أن يصحّ منه التفويض فيما لا يقدر عليه من الكفاية النفسية، وهو ما لا يقول به أحد[١].

فالأخذ بطريقة التفويض كمخرج لمن لم تجتمع فيه الشروط يلزم منه أن نلغي جميع الشروط لمن يتولى إمامة المسلمين، وكل ما يفقده بإمكانه أن يقوم به من خلال التفويض[٢].

الوجه الثاني: أن المشقة ليست بالأمر المستحيل، وصعوبة الشيء لا تستلزم عدم اشتراطه[٣]، والمشقة إنما تكون في حال الضرورة لا حالة الاختيار.

الترجيح:

الراجح من القولين هو عدم اشتراط الاجتهاد في الحاكم، فليس بالضرورة أن يكون مجتهداً بنفسه، بل يكفي أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية، ذا دراية بنصوص القرآن والسنة، وليس بحاجة لأن يعرف الأحكام التفصيلية معرفة القاضي[٤]، ولا أن يكون مجتهداً؛ لأن ما سبق من الأدلة الدالة على اعتبار الاجتهاد هي موجودة فيمن يعلم الأحكام الشرعية ولو لم يكن مجتهداً فالاجتهاد إذن كمال وليس بشرط، والله أعلم.

---

(١) انظر: غياث الأمم ٤٦.

(٢) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٧٥.

(٣) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٧٤.

(٤) انظر: أهلية الولايات السلطانية لعبد الله الطريقي ٥٠.

الشرط الثامن: سلامة الأعضاء والحواس[١]:

والمراد بها أن يكون متصفاً بما يقدر معه على القيادة والإمارة من سلامة الجسم والحواس من فقد ما يؤثر على رأي أو حركة كقطع الأطراف أو العمى والخرس والبكم ونحو ذلك[٢].

الشرط التاسع: الكفاءة النفسية[٣]:

والمراد بها: أن يكون الإمام متصفاً بالصفات النفسية التي تؤهله لتولي أعباء الإمامة، من الرأي وحسن السياسة والشجاعة والقدرة على إدارة الناس وتحقيق مصالحهم[٤].

وقد اختلف العلماء في اشتراط سلامة أعضاء الإمام وحواسّه، وفي الكفاءة النفسية إلى قولين:

القول الأول: اعتبار ذلك، وقد ذهب جماهير العلماء إلى اشتراط ذلك[٥].

---

(١) انظر: مناقب الأئمة الأربعة ٢٨٤، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، غياث الأمم ٤٣، روضة الطالبين ٧/٢٦٢، بدائع السلك ٧٢، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، مآثر الإنافة ٢٤، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، إكليل الكرامة ١١٢

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٩-٣٠، غياث الأمم ٤٣، روضة الطالبين ٧/٢٦٢، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي١٤، غياث الأمم ٤٥، وفضائح الباطنية ١٨١، الذخيرة ١٠/١٦، تحرير الأحكام ١٦، بدائع السلك ٧٢، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنافة ٢٥، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، والمحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠.

(٤) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ٢٥٩.

(٥) انظر ما سبق في الشرطين الثامن والتاسع من شروط الرئاسة.

القول الثاني: وذهب بعض أهل العلم إلى عدم اعتباره شرطاً[١]، وهو اختيار ابن حزم[٢] في شرط سلامة الأعضاء والحواس[٣].

دليل القول الأول:

أن الإمام إن لم يكن كذلك قصّر في أداء الحق الواجب عليه، ولم يحقق ما نصب إماماً لأجله من حفظ الدين، وحماية البلاد، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن هذه الصفات لا تكاد توجد في الأئمة، فاشتراطها من قبيل العبث أو تكليف ما لا يطاق، وهو مستلزم للفساد[٥].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأنه إذا لم يمكن تحقيق هذه الصفة، أو استلزم اشتراطها فساداً جاز للضرورة كحكم المتغلب، ومحل النزاع إنما هو في حالة الاختيار لا الضرورة.

الدليل الثاني: أنه لم يدل على وجوب توفّر هذه الصفة في الإمام نص من

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام ٣٩٨.

(٢) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، الإمام الأوحد، والبحر ذو الفنون والمعارف، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، رزقه الله ذكاء وذهناً سيّالاً، تفقّه أولاً على مذهب الشافعي ثم انتقل بعده لمذهب الظاهرية فنافح عنه وجادل وبسط لسانه وقلمه في ذمّ بعض الأئمة فكان ذلك سبباً في نفرة كثير من القلوب عنه، من تصانيفه المحلّى والإحكام لأصول الأحكام، توفي سنة ٤٥٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/١٨٨-٢١٢.

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/١١.

(٤) انظر: تمهيد الأوائل ٤٧٣، غياث الأمم ٤٢، مآثر الإنافة ٢٥، مقدمة ابن خلدون ١٨٧.

(٥) انظر: المواقف في علم الكلام ٣٩٨.

كتاب ولا سنة ولا إجماع[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الدليل عليه مأخوذ من طبيعة الإمامة، ومقصد الشريعة منها، وما تحققه للناس من مصالح ومفاسد، فلا يتم الواجب إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٢].

الدليل الثالث: أن بالإمكان أن يفوض سياسة الحروب، وكل ما يُحتاج إليه مما لا يحسنه إلى غيره فلا يكون ثمة حاجة للقول بعدم صحة ولايته[٣].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن قيام الإمام بالتفويض لمن يقوم مقامه في قيادة الجيوش، وإيصال الحقوق، وإقامة الأحكام، واختياره للكفء، ومراقبته، دليل على وجود صفات الشجاعة والجرأة لدى الإمام مما أثمر حفظ حقوق الناس[٤].

وقد تقدم الجواب عن التمسك بالتفويض مخرجاً للإمام الذي تنقصه بعض الصفات[٥].

الدليل الرابع: أن النبي ﷺ ولى عبدالله بن أم مكتوم رضي الله عنه[٦] على

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/ ١١.

(٢) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ٢٦٣.

(٣) انظر: المسامرة ١٦٦.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ١١١.

(٥) انظر: ٢٨٦.

(٦) هو عبدالله بن قيس بن زائدة القرشي، مؤذن رسول الله ﷺ، من السابقين المهاجرين، كان النبي ﷺ يستخلفه على المدينة، وشهد القادسية في عام ١٥هـ فاستشهد فيها، وقيل: بل مات بعدها في المدينة. انظر: سير أعلام النبلاء ١/ ٣٦٤-٣٦٥.

المدينة، وهو أعمى[١]، ولم يمنعه العمى من تولي إمارة المدينة.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن هذا في الولاية الصغرى وليس في الإمامة الكبرى، فليس كل من جاز أن يكون أميراً جاز أن يكون حاكماً، كما سيأتي في شرط النسب القرشي.

وأجيبُ عن هذه المناقشة: بأن العلة التي من أجلها اشترطت سلامة أعضاء الإمام وحواسه، موجودة في الولايات التي دون الخلافة، فكما أن الخليفة لا يمكن أن يقوم بأعباء الخلافة مع فقده لبعض أعضائه أو حواسه، فكذلك الأمير لا يستطيع القيام بذلك مع فقده لبعض الحواس والأعضاء.

الترجيح:

الأظهر: هو القول باشتراط أن يكون الإمام مستجمعاً للخصال الجسدية والنفسية التي يؤدي فقدها إلى إخلالٍ بمقاصد الإمامة، أو إضاعة لمصالح المسلمين، لأن فقده لشيء منها مضر بالإمامة، فلا يحل للمسلمين تولية من لا يقوم بحقها، ففقد بعض الأعضاء والحواس ليس مانعاً من الرئاسة العامة بذاته، وإنما لما يتبعه من تضييع لحق الإمامة، فإن كان فقد بعض هذه الحواس لا يمنع الإمام من القيام بحق الإمامة فلا وجه لإبطال ولايته.

والدليل على هذا الترجيح: أن العلماء استندوا في اشتراط الكفاءة النفسية والجسمية إلى عجز من يفقدها عن القيام بحق الإمامة، فإذا فقدت من شخص وقام بحق الإمامة حق القيام فلا وجه لاشتراطها مع حصول المقصود، وهو ما يختلف بحسب الزمان والمكان، فما يجب أن يكون عليه الإمام من الصفات

---

(١) أخرجه أحمد ١٢٣/٣، وأبو داود في كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب: في الضرير يولّى، برقم (٢٩٣١) وصححه ابن حبان ٥٠٦/٥.

ليؤدي حق الإمام يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وقد تولى ابن مكتوم ﷺ المدينة في عهد النبي ﷺ ولم يكن فقده لبصره مانعاً من توليه لإمارة المدينة، مع قيامه بحق الإمارة حق القيام.

فالقول بتعليق الحكم في المسألة بقدرة الإمام على القيام بحق الإمامة أدق وأصح عندي من تعليق الحكم بفقد أعضاء معينة، أو زوال حواس مخصوصة(١)، فقد تزول عند البعض ولا تمنعه من إيفاء الإمامة حقها، وقد تزول بعض الصفات التي يتسامح بها الفقهاء وتكون مؤثرة في زمن آخر.

الشرط العاشر: النسب القرشي:

وقد اختلف العلماء في اشتراط النسب إلى قولين:

القول الأول: اشتراط ذلك، وهو ما ذهب إليه عامة العلماء(٢).

القول الثاني: عدم الاشتراط، وذهب إليه بعض العلماء(٣) وهو مذهب

---

(١) كما في: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢١، غياث الأمم ٤٣.

(٢) انظر: الفصل في الملل والنحل ٥/ ١٠، الأحكام السلطانية للماوردي١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى٢٠، غياث الأمم ٤٣، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩، المغني في أبواب العدل والتوحيد ٢٠/ ٢٣٤، روضة الطالبين ٧/ ٢٦٢، الذخيرة ١٠/ ١٦، المواقف في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٧٦، التمهيد للنسفي١٠٨، تحرير الأحكام ١٦، مآثر الإنافة ٢٥، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، ، رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٢٨٠، إكليل الكرامة ١٠٩.

(٣) ينسب ذلك إلى أبي بكر الباقلاني، انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٩، بدائع السلك ٧٥، ومع اشتهار هذه النسبة للباقلاني إلا أن الباقلاني في أكثر من كتاب من كتبه نص على اشتراط القرشية فيمن يتولى الإمامة بل وحكى الإجماع عليه، انظر: تمهيد الأوائل ٤٧٢، مناقب الأئمة الأربعة ٢٨٣-٢٨٩.

الخوارج وبعض المعتزلة [١]، ونصره كثير من المعاصرين[٢].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: الخبر، وهو ما صح عن النبي ﷺ في جعل الخلافة في قريش.

وقد صح فيه ذلك أحاديث عدة عن رسول الله ﷺ:

منها: ما رواه ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»[٣].

وروى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في الخير والشر»[٤].

وعن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ قال: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[٥].

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ٣٩٨، الفرق بين الفِرَق للبغدادي ٣٤٩، التمهيد للنسفي ١٠٨، وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ١٧٦، فتح الباري ١٣/١١٧.

(٢) منهم محمد أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية ٧٨، عبد الوهاب خلاف في السياسة الشرعية ٥٦، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ٣٠٤، صلاح دبوس في الخليفة توليته وعزله ٢٧٠، إحسان سمارة في النظام السياسي في الإسلام ١٢٢، أحمد صديق عبد الرحمن في البيعة في النظام السياسي الإسلامي ٧٢-٧٣.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب: مناقب قريش، برقم (٣٥٠١)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، برقم (٤٧٠٤).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، برقم (٤٧٠٣).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب مناقب قريش، برقم (٣٥٠٠).

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم»[١].

الدليل الثاني: الإجماع؛ فقد أجمع عليه الصحابة يوم السقيفة، واحتجت به قريش على الأنصار لما هموا بمبايعة سعد بن عبادة ﷺ، فلما سمع الأنصار ما ثبت من الدليل الشرعي على أحقية قريش بالخلافة رجعوا عن قولهم، فانعقد إجماع الصحابة على ذلك[٢].

وقد حكى الإجماع جمع غفير من العلماء[٣].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما صح من الأدلة الآمرة بالسمع والطاعة ولو كانت الإمامة لعبد.

فعن يحي بن حصين قال: سمعت جدتي تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يخطب في حجة الوداع وهو يقول: «ولو استعمل عليكم عبدٌ يقودكم بكتاب الله اسمعوا له وأطيعوا»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب: المناقب، برقم (٣٤٩٥)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، برقم (٤٧٠١).

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، مقدمة ابن خلدون ١٨٨.

(٣) منهم: الإمام أحمد بن حنبل كما طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/٥٨، والبربهاري في شرح السنة ٣٣، و الباقلاني في تمهيد الأوائل ٤٧٢، والماوردي في الأحكام السلطانية ١٤، وابن حزم في مراتب الاجماع ١٢٥، والغزالي في فضائح الباطنية ١٨٠، والقاضي عياض كما في فتح الباري ١٣/١١٩، والنووي في شرح صحيح مسلم ١٢/٢١١، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/٧٣، وابن خلدون في المقدمة ١٨٨، والإيجي في المواقف ٣٩٨.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، برقم (٤٧٥٨).

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه[١] قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[٢].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الحديث خرج مخرج المبالغة في إيجاب السمع والطاعة، ولا يدل على جواز كون الإمام عبداً[٣].

أو هو محمول على الولايات الصغرى دون الخلافة[٤] أو يكون في حكم المتغلب[٥].

الدليل الثاني: قول عمر رضي الله عنه: «فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل»[٦].

ووجه الدلالة: أن عمر رضي الله عنه عزم على استخلاف معاذ بن جبل رضي الله عنه[٧]،

---

(١) هو أبو حمزة أنس بن مالك بن ضمضم الخزرجي الأنصاري من بني النجار، ولد قبل الهجرة بعشر سنين، خدم النبي ﷺ ولازمه أتم الملازمة، دعا له النبي ﷺ بكثرة المال والولد وطول الحياة، فكان كثير المال والولد وعاش حتى عام ٩٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء٣/٣٩٥-٤٠٦.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، برقم (٧١٤٢).

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٨، فتح الباري ١٣/١٢٢.

(٤) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ٣٩٨، فتح الباري ١٣/١٢٢، مغني المحتاج ٤/١٥٩، وانظر: رياسة الدولة لمحمد رأفت ١٨٧، الإمامة العظمى للدميجي ٢٧٩.

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢/٢٣٦.

(٦) أخرجه أحمد ١/١٨، وقال ابن حجر: رجاله ثقات، انظر: فتح الباري ١٣/١١٩.

(٧) هو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي، شهد بدراً والعقبة، من مفتي الصحابة، ومن أعلمهم بالحلال والحرام، جمع القرآن في عهد النبي ﷺ، توفي سنة ١٧هـ وقيل: ١٨هـ، وعمره ثلاث أو أربع وثلاثين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء١/٤٤٣-٤٦١.

وهو ليس بقرشي، فلو كان النسب القرشي واجباً فيمن يتولى الخلافة لما عزم عمر رضي الله عنه على خلافه.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا اجتهاد من عمر رضي الله عنه، ومذهب الصحابي ليس بحجة[1].

الدليل الثالث: التمسك بالأدلة الشرعية العامة الدالة على عدم اعتبار النسب، وذم العصبية، وأن التفاضل راجع إلى التقوى ولا أثر للنسب في أي مزية للشخص، وهذا كافٍ في إلغاء وصف القرشية كشرط للإمامة[2].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن تخصيص الخلافة في قريش ليس فيه أي عصبية، ولا مخالفة لحكم الإسلام في نبذ العصبية الجاهلية، فالناس يتفاضلون، فجنس العرب أفضل من غيرهم، وقبيلة قريش من أفضل من غيرها من القبائل ونسب النبي ﷺ أفضل من نسب غيره، وقد خصت الشريعة أهل قرابة النبي ﷺ ببعض الأحكام كعدم دفع الزكاة إليها، واستحقاقهم للخمس فلم يكن تخصيصهم بذلك ولا تفضيلهم على غيرهم مما يتوهم به منافاةً لحكم الإسلام في نبذ العصبية الجاهلية[3].

الدليل الرابع: ما دلّ من الأدلة الشرعية الدالة على تولية النبي ﷺ لغير

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٨.

(٢) انظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ٥٦، رياسة الدولة لمحمد رأفت ١٨٦، نظام الإسلام لمحمد المبارك ٦٧، النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ١٢٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٩-٣٠، وانظر: الإمامة العظمى للدميجي ٢٨١.

القرشيين على الغزوات والبلدان، كتأمير زيد بن حارثة[(١)(٢)]، وابنه أسامة[(٣)]، وعبد الله بن رواحة[(٤)(٥)] رضي الله عنهم وكلهم من غير قريش[(٦)].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذه الولايات ليست من الولاية العظمى في شيء.[(٧)]

الدليل الخامس: ما صح عن النبي ﷺ من تقييد تولي قريش للأمر

---

(١) هو زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، حبّ رسول الله ﷺ، من السابقين إلى الإسلام، وهو الصحابي الوحيد الذي ذكره الله تعالى باسمه في القرآن، كان يسمّى زيد بن محمد حتى نسخ ذلك، وكان النبي ﷺ يؤمّره كثيراً وكان آخرها تأميره على غزوة موتة التي استشهد فيها سنة ٨هـ وعمره ٥٥ سنة. انظر: سير أعلام النبلاء١ / ٢٢٠-٢٣٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة مؤتة من أرض الشام، برقم (٤٢٦١)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة رضي الله عنهما برقم (٦٢٦٤).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد في مرضه الذي مات فيه، برقم (٤٤٦٨) ومسلم، كتاب الجهاد، باب: عدد غزوات النبي ﷺ برقم (٤٦٩٧).

(٤) هو أبو عمرو عبد الله بن رواحة ابن ثعلبة الخزرجي، شاعر رسول الله ﷺ وأحد النقباء البدريين، أمّره النبي ﷺ على مؤتة بعد مقتل جعفر بن أبي طالب فقتل شهيداً. انظر: سير أعلام النبلاء ١/ ٢٢٧-٢٤٠.

(٥) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة مؤتة من أرض الشام، برقم (٤٢٦١)، ومسلم، فضائل الصحابة، باب: من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة رضي الله عنهما، باب: عدد غزوات النبي ﷺ ص ١١٠٤ برقم (٦٢٦٤).

(٦) النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ١٢٣، ولاية المرأة لحافظ أنور ٦٧.

(٧) انظر: فتح الباري ١٣/ ١١٩.

باستقامتهم على الدين[١].

كما في حديث معاوية رضي الله عنه: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجه ما أقاموا الدين»[٢].

وأناقش هذا الدليل: بأنه في الحقيقة دليل عليهم لا لهم، فهو يدل على أن القرشيين إن لم يقيموا الدين خرج عنهم[٣]، وهذا دليل على أن الخلافة لهم إلا إذا تركوا الدين فتنتقل لغيرهم لتركهم شرطاً من شروط الولاية، والقرشية بذاتها لا تكفي للولاية من غير اجتماع لبقية الشرائط.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم- أنه إن أمكن تحقيق هذه الصفة فيمن يتولى الإمامة كان هو المتعيّن، وإن كان ثمة ضرورة أو حاجة أو مصلحة راجحة جازت الولاية وانعقدت.

ولو قيل: إن شرط القرشية خاص بالخلافة العظمى لخصوصيتها ولأنها الحال التي وردت فيها النصوص وانعقد عليها الإجماع لكان له وجه، خاصة أن الرئاسة العامة في الأنظمة المعاصرة قريبة من ولاية الأقاليم في النظام الإسلامي قديماً وقد نص الفقهاء على عدم اشتراط القرشية فيمن يتولاها[٤].

---

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ١٢٣-١٢٤.

(٢) سبق تخريجه، انظر: ص٢٩٢، وهو في صحيح البخاري.

(٣) انظر: فتح الباري ١٣/١١٧.

(٤)انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٣، ٤٤، وإيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة لابن المبرد ٨١.

هذه أهم الشروط لمن يتولى إمامة المسلمين العامة[١].

الحالة الثانية: تولية غير المؤهل للرئاسة العامة في حالة الاضطرار:

وأما في حالة التغلب أو الاضطرار أو المصلحة الراجحة، فإن شروط الولاية من حيث صحة الانعقاد الولاية من دونها يمكن تقسيمها لثلاثة أقسام:

القسم الأول: شرط الإسلام والعقل والبلوغ:

فهذه الشروط لا تسقطها الضرورة، أما الإسلام، فهو شرط أساسي لا تصح الولاية من دونه أبداً لا اختياراً ولا اضطراراً[٢]، والدليل على هذا الحكم ما يلي:

أولاً: إجماع العلماء على انعزال الحاكم بالكفر كما نقله غير واحد، منهم القاضي عياض[٣] وغيره[٤].

ثانياً: ما دل من الأدلة الشرعية الناهية على الخروج الحكام من أصحاب الظلم والفسق، ووجوب الصبر عليهم وعدم الخروج عليهم ما لم ير الكفر

---

(١) انظر في شروط الإمامة: الإمامة العظمى لعبد الله الدميجي ٢٣٣-٣٠٨، فقه الخلافة وتطورها لعبد الرزاق السنهوري ١٢١-١٣٣، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان ١٢٢-٢٢١، البيعة في النظام السياسي الإسلامي لأحمد صديق عبد الرحمن ٦٤-٧٣، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي لمحمود الخالدي ٩٧- ١١٩، النظام السياسي الإسلامي لإحسان سمارة ١١١- ١٢٧، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله لصادق شايف نعمان ١٨٩-٢٣٠.

(٢) انظر: غياث الأمم ٥١، مغني المحتاج ١٦٢/٤، وانظر: الإمامة العظمى للدميجي ٢٢٦، تولية رئيس الدولة لإسماعيل بدوي ٩١، مفهوم الطاعة والعصيان لعبد الله الطريقي ١١، رياسة الدولة لمحمد رأفت ٢٩٤.

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي١٢/ ٢٣٨.

(٤) انظر: فتح الباري ١٣/ ١٢٣.

البواح، ومفهومها أن الحاكم الكافر لا طاعة له لأن الأحاديث واردة في الحكام المسلمين، ويفهم أيضاً مشروعية القتال لدفع الكفر البواح، سواء أكان في فعل أم في شخص.

ثالثاً: ما يترتب على إقرار حكم الكافر من مفاسد عظيمة، وفتن جسيمة، تضر بالمسلمين في حاضرهم ومستقبلهم، ويترتب على ذلك من المفاسد أضعاف ما يترتب على الخروج عليه ومدافعته.

رابعاً: أن من أصول الشريعة المحكمة أن يقوم الحكم في الدولة الإسلامية على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأن يكون الشرع هو الفيصل والمهيمن على دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم كما قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤]، ولأجل ذلك شرع الجهاد في سبيل الله ليكون الدين كله لله كما قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١٩٣]، والرضا بتولي الكافر على المسلمين نقضٌ لهذا الأصل برمته، إذ الكافر لا يمكن أن يحكم بشريعة الإسلام كلها.

وبهذا فلا يقر الكافر على حكم بلاد المسلمين، ويجب دفعه ما أمكن، ويُحتمل في دفع مفسدة حكم هذا الكافر ما يذهب بسبب إزالته من مفاسد تلحق بالمسلمين، فإن لم يكن بالمسلمين قدرة على دفعه ومجاهدته، فيكون من الواجبات التي تسقط بالعجز عنها، ويبقى الكافر حاكماً على البلد المسلم في الظاهر، ويجري على أحكامه الضرورة، وإن كان في الحقيقة ليس بإمام، وليس له حقوق الإمامة، بل يجب الخروج عليه ما أمكن.

وأما شرط العقل فلا ضرورة فيه[١]، وكذا البلوغ لأن المجنون لا تدبير له، ولا يمكن أن يلجئ الناس إلى طاعته بالغلبة والقهر إذ لا قدرة له على ذلك، وإن حصل أن تولى بالقهر فالواقع أن الولاية لغيره، وليس له منها إلا الاسم والشكل فقط، وإلا فالولاية لمن تغلب على الناس ودعا لبيعة هذا المجنون وكان بيده الأمر والنهي فهذا في الحقيقة هو الحاكم وليس المجنون، ومثله الصغير إذ لا قدرة له على التغلب على الناس من غير أن يقوم بذلك من يتولى زمام الأمور فيكون في الحقيقة هو الحاكم، لأجل ذا كان العلامة ابن عابدين الحنفي دقيقاً حين قرر صحة ولاية الصبي وقال: «في الظاهر لا الحقيقة[٢]»، فهو في الظاهر إمام، لكنه في الحقيقة ليس بإمام، لأن الولاية والشوكة والغلبة بيد غيره.

فإن أمكن أن يتولى الصبي المراهق زمام الأمور بالغلبة من غير أن يكون أحد وصياً عليه، صحت ولايته للضرورة، وقد نصّ على صحة ولايته بعض الشافعية[٣].

القسم الثاني: شرط العدالة، والاجتهاد، والحرية، والقرشية، والكفاءة، وسلامة الأعضاء والحواس:

أما العدالة فقد اختلف العلماء في صحة انعقاد ولاية الإمام غير العدل في حالة الغلبة والضرورة إلى قولين:

القول الأول: صحة ولايته، وانعقاد إمامته، وهو ما عليه عامة أهل السنة

---

(١) انظر: غياث الأمم ٥١ و ٦٠.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، وانظر مثل ذلك في شرح فتح القدير ٦/٣٥٧.

(٣) انظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري ٢/١٥٥، مغني المحتاج للشربيني ٤/١٦٢، وانظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٨٧-٨٨.

من الفقهاء، وأهل الحديث[١].

القول الثاني: بطلان ولايته، وجواز الخروج عليه، وهو مذهب بعض السلف من الصحابة والتابعين [٢]، قال بها أبو حنيفة[٣] وهي رواية عن أحمد[٤]، وقولٌ عند الشافعية[٥] واختيار ابن حزم،[٦] وهو مذهب المعتزلة[٧] والخوارج[٨].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: ما صح من الأدلة الشرعية الآمرة بالسمع والطاعة، والناهية عن الخروج عن الحكام الظلمة ما لم يرتكبوا الكفر البواح:

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣-٢٤ الاقتصاد في الاعتقاد ٢٣٩، شرح السنة للبربهاري٣٣، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ١/١٩٧و١٩٩، اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي٧٦، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني٢٩٤، ومآثر الإنافة ٣٤، طبقات الحنابلة ١/٥٨، قواعد الأحكام ٨١-٨٢، شرح صحيح مسلم ١٢/ ٢٣٨، منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٩، وتحرير الأحكام ١٧، و الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/١٠٩، وبدائع السلك ٧٤، مقدمة ابن خلدون ٢٠٤، وفتح الباري ١٣/١٢٢و٣٧.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٠، الجامع لأحكام القرآن ٢/١٠٩، مقدمة ابن خلدون ٢٠٤.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/٨٦.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠ و ٢٣-٢٤.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٧، روضة الطالبين ٧/٢٦٦، شرح صحيح مسلم ١٢/٢٣٦، تحرير الأحكام ١٧، مآثر الإنافة ٣٤، مغني المحتاج ٥/١٦٢.

(٦) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٠-٢٧.

(٧) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠/١٩٩.

(٨) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٠، الجامع لأحكام القرآن٢/١٠٩.

ومن هذه الأدلة:

عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلّوا»(١).

وعن عبادة بن الصامت ﷺ قال: دعانا رسول الله ﷺ فقال: «فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وان لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»(٢).

فهذه الأحاديث ظاهر الدلالة في وجوب السمع والطاعة لهؤلاء الأمراء ولو كانوا يقعون في الأثرة والأمور المنكرة، مادام أنهم يصلون ولا يقعون في كفر، ففهم منه أن ما دون الكفر لا يجوز الخروج بسببه عليهم.

الدليل الثاني: أن القول بانعقاد ولايتهم، وعدم الخروج عليهم، هو الذي يحصل به جمع كلمة المسلمين، وحفظ دمائهم وأموالهم، وصيانة بلاد المسلمين من شرور الفتن والمحن، وحماية للبلاد والعباد من الضرر والفساد الكبير الناتج عن القول بعدم انعقاد ولايتهم، ولأجل ذلك انعقد أمر أهل السنّة عليه(٣).

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا، برقم (٤٨٠٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: سترون بعدي أموراً تنكرونها، برقم (٧٠٥٦)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، برقم (٤٧٧١).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢/٢٣٨، منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٧-٥٣٦، وتحرير الأحكام ١٧، الجامع لأحكام القرآن ٢/١٠٩، فتح الباري ١٣/١٢٢، ومآثر الإنافة ٣٤.

خاصة أن الفسق مما يبتلى به أهل الحكم والإمرة، فقلما يسلمون من الوقوع في العصيان، وتجاوز الحرمات[١].

نوقش هذا: بأن المفسدة ليست في القتال مطلقاً، وإلا لحرم الجهاد في سبيل الله لما فيه من إزهاق للدماء والأموال، بل قد يكون ترك القتال والركون لحكم الظالم هو المفسدة الأعظم، والخروج عليه هي المصلحة التي تجلب للمسلمين الخير والعافية، وإلا «ما تقولون في سلطانٍ جعل اليهود أصحاب أمره والنصارى جنده، وألزم المسلمين الجزية، وحمل السيف على أطفال المسلمين، وأباح المسلمات للزنا، وحمل السيف على كل من وجد من المسلمين، وملّك نساءهم، وأعلن العبث بهم... ونسألهم عمن قصد سلطانه الجائر الفاجر زوجته وابنته وابنه ليفسق بهم أو ليفسق به بنفسه، أهو في سعةٍ من إسلام نفسه وامرأته وولده وابنته للفاحشة أم فرضٌ عليه أن يدفع من أراد ذلك منهم»[٢].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن القول بعدم الخروج مطلقاً هو ما يحصل به الخير ويدرأ به الشر غالباً، فالاقتتال بين المسلمين لا يحقق مصلحة أكبر، وتاريخ الثورات يثبت ذلك، فقلما خرج أحد فحصّل بسببه النفع والخير للمسلمين[٣].

أما حين يكون الضرر شديداً، والبلاء الواقع بسبب هذا الحاكم عسيراً، ويترتب على بقائه فتنة المسلمين في دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويكون بالمسلمين قوة على دفع شره وكف ضرره بمفسدة أقل فإن القول بالخروج عليه

(١) انظر: غياث الأمم ٥٢-٥٣.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٨.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٧- ٥٢٨.

متوجه، وهو متفق مع مذهب القائلين بعدم الخروج على الحاكم الفاسق، لأن ذلك مبني على المصالح والمفاسد، فهم يرون أن دفع المفسدة اليقينية في عدم الخروج أعظم من جلب المصلحة المظنونة في الخروج، وهذا يكون في الفساد المعتاد المنتشر الذي تعم به البلوى ولا يمكن دفعه إلا بضرر أعظم منه، أما حين يصل الفساد إلى الصورة التي ذكرها ابن حزم، فلا شك أن المفسدة في تركه أعظم من مفسدة الخروج عليه.

يقول إمام الحرمين الجويني[1] «إن المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته وكثرت عاديته، وفشا احتكامه واهتضامه، وبدت فضحاته وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة وتبدد دعائم الإسلام، ولم نجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاة، فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع، ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسباً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين، ما دفعوا إليه فليمض في ذلك قدماً، والله نصيره على الشرط المقدم، في رعاية المصالح والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع ويرتفع ما يتوقع»[2].

---

(١) هو أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ولد سنة ٤١٠هـ، وتفقّه على والده الشيخ أبي محمد الجويني، وتولى التدريس بعده وعمره عشرون سنة، له مؤلفات عديدة منها البرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم، والإرشاد في أصول الدين وغيرها، وقال ابن السمعاني فيه «كان إمام الأئمة على الإطلاق المجمع على إمامته شرقاً وغرباً لم تر العيون مثله» توفي سنة ٤٧٨هـ، انظر: طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن قاضي الشهبة ٢/٢٥٥.

(٢) غياث الأمم ٥٧.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: عموم الأدلة الشرعية الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنكار على الحكام الظلمة داخلٌ في عموم هذا الحكم الشرعي، ومن تلك الأدلة قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [سورة المائدة: ٧٨-٧٩].

وما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[١].

ويناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: بأن الخروج على الحكام الظلمة ليس من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المنكر المترتب على الخروج أعظم من المنكر الذي يراد إزالته، فلا يسلم بان الخروج عليهم من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ المنكر إذا لم يزل «إلا بما هو أنكر منه صارت إزالته على هذا الوجه منكراً، وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكرٍ مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف كان تحصيل ذلك المعروف عبر هذا الوجه منكراً»[٢].

الوجه الثاني: أن هذه الأدلة عامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.. برقم (١٧٧).
(٢) منهاج السنة النبوية ٤/٥٣٦.

ولا يجوز أن يعارض بها الأحاديث الواردة في خصوص النهي عن الخروج عن الحكام؛ لأن الخاص أقوى من العام[١]، والخاص دال بالقطع على ذات الحكم بخلاف الدليل العام فهو استدلال ظني لا يسلم به.

الدليل الثاني: ما صحّ عن النبي ﷺ من عدم تسليم المال لمن طلبه، كما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار»[٢].

ووجه الدلالة: أن هذا عام لأي أحد، وليس فيه ما يخص كون الطالب لصاً أو غيره، بل هو شامل لكل أحد، ولو كان سلطاناً[٣].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الدليل قد صح في استثناء السلطان من هذا العموم، وأن الطاعة لازمة على المسلم ولو اعتدى السلطان على ماله، كما في الصحيح «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع واطع»[٤].

---

(١) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ٥٤٥.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم.. برقم (٣٦٠).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٦.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول، برقم (٤٧٨٥).

وهو ظاهرٌ في الصبر على الحكام، ولو وقعوا في ظلم الناس، ولا يصح أن يحمل معنى الحديث على الصبر على الضرب والأخذ الشرعي كما تأوله ابن حزم[1] لأن سياق الحديث ظاهر في أنه في قومٍ ظالمين، ففيه قبل الشاهد قوله عليه الصلاة والسلام «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك، قال: تسمع وتطيع للأمير..».

ولأنه لا يتطرق لأحد شك في طاعة الأمير الذي يقيم العدل والحق بين الناس، حتى يوصي به النبي ﷺ، وإنما الذي يخفى على بعض الناس، وتوجد الدواعي لمخالفته هو طاعة الأمير الذي يقع في العصيان، ويتجاوز حدود الله في معاملته مع الرعية.

الوجه الثاني: على فرض التسليم بأنه عام لأي أحد، فغاية ما يمكن أن يستدل بالحديث على نصرة هذا المذهب هو في مدافعة الإنسان عن ماله، وعدم تسليمه للسلطان، وليس فيه ما يدل على الخروج على السلاطين، وإباحة القتال ضدهم.

الترجيح:

الراجح هو ما استقرت عليه كلمة جمهور أهل السنة من عدم الخروج على الحكام الظلمة لما ثبت من النصوص الشرعية الناهية عن منابذتهم بالسيف ما داموا لم يرتكبوا كفراً بواحاً، ولما فيه من المصلحة الشرعية الراجحة.

وعليه: فشرط العدالة مما يتسامح فيه في حالة الضرورة أو المصلحة الراجحة، والله أعلم.

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٤.

حكم ولاية من فقد شرط العلم أو النسب القرشي أو الحرية، أو الكفاءة النفسية أو الجسمية، في حالة الغلبة والضرورة:

وإذا ترجح صحة ولاية الفاسق لما فيها من صيانة الدماء، ودرء الفتن، وتحقيق مصالح المسلمين، وهو مما يبتلى به المسلمون في الغالب، فإذا صحت ولاية الفاسق فلأن تصح ولاية غير الفاسق ممن ليس قرشياً، أو ليس بعالم، أو به نقص في حواسه أو كفاءته من باب أولى، إذ فاقد القرشية أو الاجتهاد أو من به نقص في حواسه أو كفاءته لم يرتكب فسقاً، فالقول بصحة انعقاده أولى من تصحيح ولاية من كان فاسقاً، والمفسدة المترتبة على توليته أخف من المفسدة المترتبة على تولية الفاسق.

ويدل على هذا الحكم عموم النص الشرعي الدال على طاعة الأمراء ما لم يكن الكفر البواح، فهو شامل لمن كان فاقداً للعدالة أو فاقداً لغيرها من الشروط.

ولأمره عليه الصلاة والسلام بطاعة الأمير ولو كان عبداً حبشياً[١].

القسم الثالث: شرط الذكورة.

وقد نص بعض الشافعية[٢] وجمع من المعاصرين[٣] على تصحيح ولاية المرأة عند الضرورة كما صحت ولاية غير العدل.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للامام ما لم تكن معصية، برقم (٧١٤٢).

(٢) انظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري ٢/١٥٥، مغني المحتاج للشربيني ٤/١٦٢، وانظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٨٧-٨٨.

(٣) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ١٥٣، الولاية العامة للمرأة لمحمد القضاة ١١٣، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ٢٤٧-٢٤٨.

وقال بعض المعاصرين بعدم انعقاد ولايتها ولو في حالة الضرورة[١]؛ لأن ولاية النساء مما يقلّ الابتلاء به عادة وليس كولاية غير العدل.

والأقرب هو القول بمراعاة الضرورة في شرط الذكورة كما نص عليه الشافعية، لما فيه من حماية البلاد والعباد من آثار الفتن والقلاقل، غير أنها ضرورة تقدر بقدرها، تزول مع القدرة على إزالة هذا المنكر، وليست مثل حكم المتغلب الظالم لأنه مما يبتلى به في الغالب ولا يكاد يسلم منه، بخلاف حكم المرأة[٢].

***

---

(١) انظر: تولية رئيس الدولة لإسماعيل البدوي ١٩١.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٢٤٨.

المطلب الثاني
تولية غير المؤهل ممن فقد شرطاً
من شروط الولايات فيما عدا الرئاسة العامة

أما الولايات الأخرى فيما عدا الرئاسة العامة، فإن افتقاد أحد الشروط فيها له حالتان:

الحالة الأولى: حالة الاختيار.

الحالة الثانية: حالة الاضطرار.

ولكل حالة حكمها، وتفصيلها على النحو التالي:

الحالة الأولى: تولية غير المؤهل للولايات فيما عدا الرئاسة العامة في حالة الاختيار:

أما حالة الاختيار والسعة فلا بد من استجماع شروط الولاية في الشخص المتولي لها، ولا يجوز أن يتولاها من فقد شرطاً من شروطها لأنه يطلب أمراً لا يحل له توليه.

وقد اشترط العلماء في تولي الإمارة والوزارة جميع شروط الإمام الأعظم باستثناء النسب، وإن كانت الإمارة والوزارة لا تستوجب الحكم بين الناس كالإمارة على الجيوش وحماية البلاد فلا يشترط لها العلم[1][2].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٣-٣٨، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٩-٣٧، غياث الأمم ٧٤-٧٥، الذخيرة ١٠/ ٢٩ - ٣٢ تحرير الأحكام ٢٦-٢٧.

(٢) وأما المجالس البرلمانية فمن أهم شروطها: الشرط الأول: الإسلام، لما سبق من الأدلة الدالة على حرمة استبطان غير المسلمين، والمنع من توليهم وتوليتهم على المسلمين، الشرط الثاني والثالث: العقل والبلوغ.وهذان شرطان بديهيان، فالمجنون والصغير عاجزان عن=

ففي حالة السعة يجب اجتماع جميع الشروط ، وقد وقع الخلاف بين العلماء في بعض هذه الشروط ، فالقول في وجوبها للوالي مبني على اشتراطها ، وهذا يستدعي بحث خلاف العلماء في هذه الشروط ، ومن أهم هذه الشروط التي وقع الخلاف فيها :

الشرط الأول: شرط العدالة:

وقد بحث العلماء حكم العدالة فيمن يتولى القضاء ، وكذا في الولايات التي يكون لها اختصاصات القضاة ، فاختلفوا في اشتراط العدالة فيها إلى قولين :

القول الأول: اشتراط ذلك ، وهو مذهب الجمهور من المالكية[1]

=القيام بشؤونهما الخاصة ، ولا ولاية تامة لهما على أنفسهما فكيف يكون لهما ولاية على عامة المسلمين ، الشرط الرابع : الذكورة ، لما تقرر من منع المرأة من الولايات العامة ، الشرط الخامس : العلم بالأحكام الشرعية ، وبما يحتاج إليه من العلوم والمعارف الدنيوية.

الشرط السادس : العدالة ، حتى يكون مأمون السريرة ، موفقاً في رأيه ، يسعى للصالح العام ، ويقيس الآراء بمقياس الشرع ، وأما الفاسق فهو مردود الشهادة فكيف يؤتمن على الولايات المهمة وهذا شأنه؟الشرط السابع : الرأي والحكمة والخبرة ، إذ المستشار لا بد أن يوازن بين الآراء ، ويختار أحدهما بناء على الأصلح والأرجح ، ولا سبيل لذلك لمن لا حكمة ولا خبرة لديه. الشرط الثامن : النصح والمودة ، إذ بالنصح تكون فكرته صادقة ، ونظره ثاقباً ، انظر : الشورى لمحمد الصالح ٨٨-٩٩ ، فقه الشورى لعلي الغامدي ٧٦-١١٨ ، الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ١٩٣- ٢٠٧ ، مبدأ الشورى لإسماعيل البدوي ٧٦-٨٥ ، الإمامة العظمى لعبد الله الدميجي ١٦٣-١٦٨ ، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٩-٦٣ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ٤٢٢-٤٣٥.

(١) انظر : الذخيرة ١٠/ ١٦ ، تبصرة الحكام ١/ ٢١.

والشافعية[١] والحنابلة[٢] وبعض الحنفية[٣].

القول الثاني: عدم اشتراط العدالة، وهو قول الحنفية[٤] وبعض المالكية[٥]وبعض الحنابلة[٦]، فتصح ولاية الفاسق وإن كانت توليته حرام.[٧]

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [سورة الحجرات ٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بالتبين عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم ممن لا يقبل قوله، وإذا منع من قبول قوله، فمنعه من نفوذ قوله من باب أولى[٨].

الدليل الثاني: أن الفاسق غير مقبول الشهادة، فلأن لا يقبل حكمه من باب أولى[٩].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٥٨/١٦، روضة الطالبين ٨٤/٨، أدب القضاء لابن أبي الدم ٣٣.

(٢) انظر: المغني ١٣/١٤، الإنصاف ١٧٧/١١

(٣) انظر: البحر الرائق ٦/ ٤٣٨، روضة القضاة ٥٣/١.

(٤) انظر: شرح فتح القدير ٣٥٧/٦، البحر الرائق ٦ /٤٣٧-٤٣٨، شرح أدب القاضي للصدر الشهيد ١٢٩.

(٥) انظر: تبصرة الحكام ٢١/١، المقدمات الممهدات ٢٥٩/٢.

(٦) انظر: الإنصاف ١٧٨/١١.

(٧) انظر: شرح فتح القدير ٣٥٨/٦، البحر الرائق٤٣٨/٦، أدب القضاء للسروجي ٥٤١.

(٨) انظر: الحاوي الكبير ١٥٨/١٦، المغني ١٤/١٤، ، روضة القضاة للسمناني ٥٣/١.

(٩) انظر: الحاوي الكبير ١٥٨/١٦، المغني ١٤/١٤، مواهب الجليل ٦٥/٨، أدب القضاء لابن أبي الدم ٣٣.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما روى أبو ذر الغفاري ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر، إنه سيكون أمراء يميتون الصلاة، فصل الصلاة لوقتها، فإن صليتها لوقتها كانت لك نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك»(١).

ووجه الدلالة: ظاهرة في انعقاد ولاية أمثال هؤلاء مع وقوعهم في تأخير الصلاة وهو قادح من قوادح العدالة(٢).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن النزاع في صحة التولية لا في وجودها(٣) فهي ولاية صحيحة لما فيها من درءٍ للمفاسد العظيمة، وذلك في حالة الاضطرار لا الاختيار.

الدليل الثاني: لو قيل بعدم قبول أحكام الفساق لتعطلت أحكام الناس(٤).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بهذا اللازم، فبالإمكان أن يقوم بالقضاء أهل العدالة والديانة، ولا ملجئ لاختيار أهل الفسق حتى يقال بالحرج والضيق في عدم توليتهم، وإن حصل أن ابتلي الناس بذلك فهو حكم ضرورة لا حكم أصلي ثابت.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب: كراهة تأخير الصلاة عن وقتها المختار وما يفعله المأموم إذا أخّرها الإمام، برقم (١٤٦٦).

(٢) انظر: نظرية الحكم القضائي لعبد الناصر أبو البصل ١٣٨، نظام القضاء الإسلامي لإسماعيل البدوي ٢١٦، السلطة القضائية في الإسلام لشوكت عليان ١٢٥.

(٣) انظر: المغني ١٤/١٤.

(٤) انظر: الإنصاف ١١/١٧٨

الترجيح:

الراجح هو اشتراط العدالة فيمن يتولى القضاء لأن الله تعالى قال: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[الطلاق: ٢] فإذا كان هذا في حق الشاهد فكيف بالقاضي؟

هذا فيما يتعلق بالقضاء، ومثلها بقية الولايات، لا بد لمن يتولاها أن يكون عدلاً، سواء أكان من صلاحية الوالي أن يحكم بين الناس أم لا، لأن الولاية إن كان من صلاحيتها القضاء فلا بد من عدالة الوالي لأنه كالقاضي بل أعظم، وإن لم يكن من صلاحيتها القضاء فلا بد من العدالة لما في الولاية من أمانة ومسؤولية لا يقوم بحقها إلا الأمناء، والولاية في الإسلام لها خاصيتها المميزة لها، إذ مقصود جميع الولايات وغاياتها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح دين الناس، وإصلاح دنياهم التي لا يقوم الدين إلا بها؛ فواجبٌ أن يكون الوالي من أهل العدالة والعلم ليقوم بالولاية حق قيامها[1].

وقد يشكل على هذا ما يقع من انتشارٍ لبعض مظاهر الفسق في بعض البلدان بحيث يقلّ من يكون سالماً منها، مما يشق معه تحقيق شرط العدالة في باب الولاية العامة والخاصة وفي كل ما تُشترط فيه العدالة، والجواب عن هذا بتقرير أربعة أمور:

الأول: أن بالإمكان أن يختار من كان سالماً منها، وانتشار الفسق في الناس لا يعني عسر وجود من يكون مؤهلاً للقضاء.

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٤٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٧، السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٤-٢٥.

الثاني: أن عدل كل قومٍ منهم، فليست العدالة وصفاً ثابتاً في كل زمان ومكان، بل العدالة تختلف، فعدل كل قوم منهم، والعدالة في مجتمع كمجتمع الصحابة والتابعين ليست كالعدالة فيمن بعدهم[١] ووقوع الشخص في كبيرة أو مداومته على بعض الصغائر لا ينزع عنه وصف العدالة إن كانت حسناته غالبة على سيئاته[٢].

الثالث: أن المقصود من اشتراط العدالة هو أن يكون الشخص مأموناً حتى لا يضيع الأمانة ويقع في التقصير، فإذا كان الإنسان مأموناً في تحقيق هذه الولاية فلا تشترط العدالة في مثل حاله كولاية النكاح مثلاً فالأب في الغالب مأمون على بناته وحريص على نفعهن ولو كان فاسقاً[٣].

الرابع: أن العدالة في كل أمر بحسبها، فلا يشترط أن يكون سالماً من الكبائر والمداومة على الصغائر مطلقاً، بل يكون سالماً من الفسق الذي يضر في الولاية وفيما يشترط فيه العدالة، فالشاهد لا بد أن يكون عدلاً مأموناً من الوقوع في الكذب والزور، وليس بأن يكون عدلاً في كل الأمور[٤].

يؤيد ما ذكر في الأوجه الثلاثة الأخيرة أن تحديد العدالة بكونها اجتناباً للكبائر، وللمداومة على الصغائر ليس عليه دليل شرعي، بل هو من اجتهادات الفقهاء، والدليل قد دل على اعتبار العدالة، وليس من لازم العدالة

---

(١) انظر: الذخيرة ١٠/٤٦، شرح منتهى الإرادات ٦/٦٦١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٨.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ٨٠-٨١.

(٤) انظر: الطرق الحكمية ٢١٠، الشرح الممتع لابن عثيمين ١١/ ٥٨٥-٥٨٦.

أن تجتنب الكبائر مطلقاً، أو لا يداوم على الصغائر، فقد يقع الشخص في الكبيرة، أو يداوم على صغيرة، مع استقامته على الأمر، وفعله لكثير من الخيرات، وقيامه بالواجبات والمستحبات، وقد يكون من أمثل من في مجتمعه، فكيف يكون مثل هذا غير عدل؟

وقد قال الله تعالى في الشهادة: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ وليس من لازم من نرضى من الشهود أن يكون على الوصف المذكور في اجتناب الكبائر وترك المداومة على الصغائر.

ويؤيده أن المقصود من اشتراط العدالة هو أن يكون الشخص مأموناً من التقصير، فلا يقع فيما يخالف ما اشترطت فيه العدالة، فلا يكذب في الشهادة ولا يضيع الولاية، وليس الوقوع في كبيرة، أو المداومة على صغيرة مانعاً من كون الشخص مأموناً، فالأقرب لتحقيق مقصود اشتراط العدالة أن يكون مفهوم العدالة مرتبطاً بما يحصل به الأمن من التقصير والتفريط فيشترط فيه من الخشية والأمانة والدين ما يحقق مقصود الولاية، من غير أن نفصل ذلك بما قد يقع فيه الحرج والمشقة على المسلمين في بعض الأزمان[١].

الشرط الثاني: الاجتهاد في الأحكام الشرعية:

وقد اختلف العلماء في اشتراط الاجتهاد فيمن يتولى القضاء على قولين:

القول الأول: اشتراط الاجتهاد، وهو قول الجماهير من المالكية[٢]

---

(١) انظر قريباً من ذلك في: الطرق الحكمية ٢٠٩ — ٢١٠، وفي تعريف الأمانة انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ٥٢.

(٢) انظر: تبصرة الحكام ١/ ٢١، مواهب الجليل ٨/ ٦٧.

والشافعية[١] والحنابلة[٢] والظاهرية[٣] وبعض الحنفية[٤].

القول الثاني: عدم اشتراط الاجتهاد، وهو قول الحنفية[٥] وبعض المالكية[٦].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن القاضي مأمور بالقضاء بالحق وبالعدل، وأن يطبق أحكام الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [سورة المائدة: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [سورة النساء: ١٠٥]، والجاهل لا يمكن أن يقضي بالحق ولا أن يحكم بما أنزل الله، إذ كيف يحكم بشيء هو جاهل به[٧].

الدليل الثاني: أن المفتي لا يجوز أن يكون عامياً مقلداً؛ فلأن لا يجوز أن يكون قاضياً حاكماً من باب أولى[٨].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٩، روضة الطالبين ٨/٨٢، أدب القضاء لابن أبي الدم٣٦.

(٢) انظر: المغني ١٤/١٤، الإنصاف ١١/١٧٧.

(٣) انظر: المحلى ٩/٣٦٣.

(٤) انظر: شرح أدب القاضي للصدر الشهيد ١٢٦.

(٥) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٥٧، البحر الرائق ٦/٤٣٣، روضة القضاة ١/٥٩، معين الحكام للطرابلسي١٤، أدب القضاء لأبي العباس السروجي ١١٠، رد المحتار على الدر المختار ٨/٣٨.

(٦) انظر: تبصرة الحكام ١/٢٢، المقدمات الممهدات ٢/٥٥٩، مواهب الجليل ٨/٦٥.

(٧) انظر: المغني ١٤/١٤، والذخيرة ١٠/١٦، شرح أدب القاضي للصدر الشهيد ١٢٨، معين الحكام ١٤.

(٨) انظر: الحاوي الكبير١٦/١٦٠، المغني ١٤/١٥.

الدليل الثالث: ما روى بريدة رضي الله عنه[١] أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «القضاة ثلاثة، واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجلٌ عرف الحق وقضى به، ورجلٌ عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»[٢].

وجه الدلالة: أن العامي داخل في الوعيد لأنه يقضي على جهل[٣].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الحاكم كالمستفتي، فكما أنه يجوز للمستفتي أن يسأل غيره ثم يعمل بما يقول، فكذلك الحاكم يقلد غيره وينفذ أحكامه بعد السؤال والاستشارة، خاصة أن المقصود من القضاء هو إيصال الحقوق وهو حاصل بفتياه أو بفتيا غيره[٤].

وقد نوقش هذا الدليل: بأن المستفتي مكلفٌ بأن يعمل بما يقول المفتي حتى يؤدي الواجب، والحاكم ليس ملزماً أن يفتي بغير علم أو يقضي عن جهل[٥].

---

(١) هو بريدة بن الحصيب بن عبد الله الأسلمي، أسلم في عام الهجرة، وشهد خيبر وفتح مكة، وبعثه النبي صلى الله عليه وسلم على صدقات قومه، نزل مرو ونشر العلم بها، وجاهد في خراسان في عهد عثمان، توفي في خراسان ٦٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢/٤٦٩-٤٧١.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في القاضي يخطئ، ،برقم (٣٥٧٣) والترمذي في كتاب الأحكام، باب: ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في القاضي، برقم (١٣٢٢) وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب: الحاكم يجتهد فيصيب الحق، برقم (٢٣١٥) وصححه الحاكم في مستدركه ٤/٩٠، وقال الذهبي عنه: صحيح، قال في مجمع الزوائد ٤/١٩٣: رجاله ثقات، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود ٢/٣٩١.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٦٠، المغني ١٤/١٤.

(٤) انظر: البحر الرائق ٦/٤٤٥.

(٥) انظر: المحلى ٩/١٦٣.

الدليل الثاني: القياس ؛ فما جاز لغير المجتهد أن يكون شاهداً ، فكذلك يجوز لغير المجتهد أن يكون قاضياً(١).

وقد نوقش هذا الدليل: بالتفريق بين القضاء والشهادة ، فالشهادة يراعى فيها آلتها وهي التحمل والأداء ، فنوجب لذلك العقل والبصر والسمع ونحو ذلك مما لا تقوم الشهادة إلا به ، وأما القضاء فيراعى فيه آلته وهو الحكم فلا بد له من اجتهاد ، ويمكن قلب القياس المذكور بقياس آخر يقال فيه : إذا جاز للعالم أن يكون مفتيا جاز له أن يكون قاضيا ، وحيث لم يجز للعامي أن يكون مفتيا لم يجز له أن يكون قاضياً(٢).

الدليل الثالث: أن الاجتهاد المطلق متعذر الوجود في كل زمان ومكان ، والقول باشتراطه فيه حرج ومشقة على الناس ، ويلزم منه تعطيل الأحكام ، فلا مناص من القول بعدم اشتراطه(٣).

الترجيح:

من خلال عرض أدلة الفريقين يظهر القول باشتراط العلم بالكتاب والسنة وباختلاف الفقهاء مما يحتاج له في ولايته ، وليس من شرط ذلك أن يكون مجتهداً ، وذلك لوجوه :

الأول: أن أدلة القائلين باشتراط الاجتهاد تدل على اشتراط العلم ولا تدل على اشتراط الاجتهاد ، فالعالم يعرف الحق ويعلم حكم ما أنزل الله ، وفي

---

(١) انظر : البحر الرائق ٦/٤٣٧.

(٢) انظر : الحاوي الكبير ١٦/١٦٠.

(٣) انظر : أدب القضاء لابن أبي الدم ٤١ ، رد المحتار على الدر المختار ٨/٣٨.

حديث بريدة: «فرجل عرف الحق» ومن يعلم الحكم الشرعي يكون عارفاً بالحق.

الثاني: أن العلماء قد اختلفوا في تحديد مرتبة الاجتهاد، ومتى يكون الشخص بالغاً مرتبتها، وليس على ذلك دليل قاطع، وقد تشدد فيه بعضهم حتى قال بندرة المجتهدين أو انعدامهم في العصور المتأخرة[(١)] وفي ذلك من الحرج والضيق ما فيه.

الثالث: أن حد الاجتهاد ليس حداً بيناً فاصلاً يمكن معرفة وصول الشخص له أو عدم وصوله إليه، وإن أمكن ذلك في بعض الأئمة الكبار ممن نجزم بمعرفتهم الشرعية فإن الحكم في غيرهم سيكون ظنياً، إذ أكثر من يشتغل بالعلم لديهم معرفة بالكتاب والسنة وباللغة والخلاف وعلوم الآلة ولا سبيل للجزم بكونهم قد وصلوا إلى المرتبة التي يكون فيها مجتهداً في عامة المسائل، ولا نفي ذلك عنهم، بل عامتهم يكون عندهم من العلم والاجتهاد في كثير من المسائل، ولهم اجتهاد أقل وتقليد في غيرها من المسائل، فإذا تقرر عسر انضباط وصف الاجتهاد في الشخص وجب أن لا يكون شرطاً.

الرابع: أن حاجة ولي الأمر إلى معرفة الأحكام في السياسة العامة أولى من حاجته إلى معرفة الاحكام الجزئية التفصيلية[(٢)]، فلا وجه لاشتراط معرفته للقضايا التفصيلية حينئذٍ.

هذا فيما يتعلق بولاية القضاء.

---

(١) انظر: المغني ١٤/ ١٥، و تبصرة الحكام ١/ ٢١، مواهب الجليل ٨/ ٦٨، أدب القضاء لابن أبي الدم ٣٦-٣٧.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ٦/ ٤٨

وأما بقية الولايات العامة كالوزارة والإمارة العامة فإن كان من صلاحية الوالي فيها أن يقضي ويحكم بين الناس، وجب أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية كالقضاة.

وأما إن لم يكن من صلاحية الوالي أن يتولى القضاء والحكم فليس من شرط الولاية أن يكون عالماً بالكتاب والسنة لعدم الحاجة إليه، بل يكفي أن يكون عالماً بما يتولى شأنه[1].

الحالة الثانية: تولية غير المؤهل في الولايات فيما عدا الرئاسة العامة في حالة الاضطرار:

أما حين تسند هذه الولايات لغير المؤهل من غير رغبة ولا اختيار من الناس، ولم يمكن لهم أن يزيلوا هذا المنكر، أو ترتب على إزالته من المفاسد أعظم من المصالح المتوقعة فإن الضرورة لها حكمها، وتقدر بقدرها، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والقاعدة الشرعية المقررة أن المفاسد والمصالح إذا تزاحمت روعي الأعلى من المصالح أو المفاسد؛ فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة قدمت إزالتها، وإلا أخذ بالمصلحة الراجحة[2].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٧ و ٤٤ و ١١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣١ و ٣٧ و ٩٠، غياث الأمم ٧٤-٧٥.

(٢) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٩٨، وانظر: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير لعبدالرحمن آل عبد اللطيف ٨٩، وانظر في اعتبار الضرورة في الولايات الصغرى: الأحكام السلطانية للماوردي ٤٥، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٨، قواعد الأحكام ٨٧-٨٩، روضة الطالبين ٨/ ٨٦، الذخيرة ١٠/١٦، السياسة الشرعية ٣٢، تبصرة الحكام ١/ ٢١، مواهب الجليل ٨/٧٠، مآثر الإنافة للقلقشندي ٤٢.

فهي قضية عين ينظر فيها الفقيه من كافة الجوانب ليحكم بعدها بتحقق الضرورة[1].

وتقدير الضرورة في فقد أحدٍ من هذه الشروط يختلف بحسب اعتبارات كثيرة يجب على الفقيه أن يراعيها:

الاعتبار الأول: الاتفاق على الشرط، فالضرورة في شرط الإسلام والعقل والبلوغ والذكورة مما اتفق العلماء عليه، ليس كالضرورة في بعض الشروط التي تنازع العلماء فيها.

الاعتبار الثاني: المفسدة المترتبة على ترك الشرط، فبعض الشروط يترتب على تركها من المفاسد ما لا يترتب على غيرها من الشروط، ففقدان شرط الإسلام أو الذكورة ليست كفقدان شرط الاجتهاد مثلاً.

الاعتبار الثالث: حدود الولاية وصلاحيتها، فالولاية العامة التي تتضمن الحكم والقضاء وتكون ولايتها عامة ومستقلة ليست كالولاية التي تكون صلاحيتها محدودة ولا قضاء فيها.

هذه بعض الاعتبارات المهمة التي يجب على الفقيه مراعاته في تقديره لحالة الضرورة، وللمفسدة المترتبة عليها، إضافة إلى مراعاته لقدرة الناس على تغيير المنكر، والبدائل التي يمكن اللجوء إليها بديلاً عن القول بنفاذ أحكامه، فمن خلال مجموع ذلك كله يحكم الفقيه على النازلة بكونها ضرورة، ويقدرها بقدرها، فلكل ضرورة حكمها الخاص بها.

---

(١) انظر في شروط الضرورة وضوابطها: نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي ٦٩-٧٢، نظرية الضرورة الشرعية لجميل محمد بن مبارك ٣٠٥-٣٤٨، نظرية الضرورة ليوسف قاسم ١٦١-٢١٥.

حكم ترشيح غير المؤهل في الانتخابات المعاصرة:

الانتخابات للرئاسة أو لغيرها من الولايات: إما أن تُجرى في حالة الاختيار والسعة، أو تكون في حالة الضرورة والحرج.

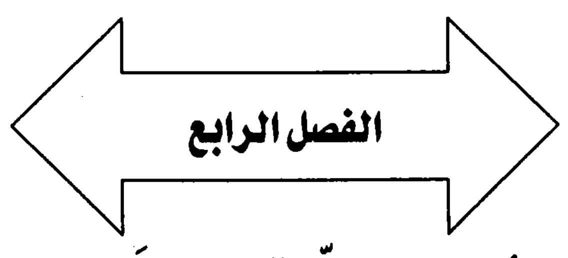
ففي الحالة الأولى: يجب أن يكون المرشح ممن اجتمعت فيه شروط الولاية كاملة، ولا يجوز أن يسمح النظام لغير المؤهل أن يتقدم بالترشيح حتى لا يعان على الإثم في طلبه أمراً لا يحل له توليه، بل يجب أن تكون شروط الولاية من ضمن شروط قبول الترشيح بحيث لا يدخل في الترشيح ليختاره الناس إلا من كان مستجمعاً لشرائط الولاية، بل ولا يكتفى فقط بمجرد اجتماع الشروط في المرشحين، بل يضاف إليها الأوصاف والشروط التي تجعل المرشح من أمثل الناس مقدرة واستحقاقاً لهذه الولاية ما لم يكن ثمّ مصلحة تقتضي عدم إضافة مثل هذه الأوصاف ويكتفى حينئذٍ بشروط الولاية فقط.

وفي الحالة الثانية: يجوز تقدم غير المؤهل للترشيح في الانتخابات إن كان في الأمر ضرورة وحرج، ويجوز للناخبين أن يختاروه إن كانت الضرورة متحققة.

مع مراعاة أن وجود الضرورة في السماح لغير المؤهلين بأن يتقدموا بالترشيح، لا يلزم منه وجود الضرورة في اختيار الناخبين له، بل الأصل هو عدم الضرورة في حق الناخبين، فيجب عليهم أن يجتنبوا اختياره ما لم يكن مصلحة شرعية أعظم.

***





الأحكام المتعلّقة بالمنتخَب فيه

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الانتخابات الرئاسية.

المبحث الثاني: الانتخابات البرلمانية.

المبحث الثالث: الاستفتاء الشعبي.

المبحث الرابع: الانتخابات الفرعية.



المبحث الأول

الانتخابات الرئاسية

وفيه مطالب:

المطلب الأول

طرق انعقاد الرئاسة العامة في الفقه الإسلامي

ذكر العلماء ثلاثة طرق شرعية مباحة، كل واحدة منها تنعقد بها الولاية، ويتوصل من خلالها إلى تحديد الإمام الذي يتولى أمور المسلمين، وهذه الطرق الثلاث هي:

الطريق الأول:

مبايعة أهل الحل والعقد من العلماء والوجهاء والرؤساء للإمام، فإذا بايعه وجهاء الناس ممن تحصل بهم الشوكة والمنعة، ويكون الناس تبعاً لرأيهم ومبايعتهم، انعقدت الولاية وتمت البيعة، وهذه الطريقة هي التي بويع بها أبو بكر وعلي رضي الله عنهما.

وهذه الطريقة تشمل أن يعقدها أهل الحلّ والعقد ثم يتابعهم الناس كما في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، أم يشارك عامة الناس وفيهم أهل الحلّ والعقد في بيعة الإمام كما في بيعة علي رضي الله عنه.

الطريق الثاني:

أن يعهد الإمام في حياته لمن يخلفه في الإمامة بعده، فيختار الإمام للمسلمين أصلح الناس وأفضلهم ليكون هو الخليفة من بعده ويبايعه الناس على ذلك، وهي الطريقة التي تولى بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الطريق الثالث:

أن يعهد الإمام بالخلافة إلى مجموعة معينة من الناس من أهل الحل والعقد ليحددوا الخليفة من بينهم ثم يبايعونه ويبايعه الناس بعد ذلك، وهي الطريقة التي تولى بها عثمان رضي الله عنه[١].

وقد بقيت طريقتان من الطرائق التي انعقدت بها البيعة في عصر الصحابة لابّد من ذكرها هنا:

أولاً: طريقة مبايعة معاوية رضي الله عنه حيث إنها لم تكن كالطرق الثلاث المذكورة، وقد وقعت بالصلح بين المسلمين بتنازل الخليفة الحسن بن علي رضي الله عنهما[٢] لمعاوية بالخلافة واتفاق المسلمين على ذلك[٣].

ثانياً: بيعة الحسن بن علي رضي الله عنهما؛ حيث تمت بطريقة مغايرة لطرائق ما سبق؛ حيث تمت بمبايعة أمراء الأجناء له.

---

(١) انظر في هذه الطرق الثلاث: الأحكام السلطانية للماوردي ١٥، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣-٢٥، روضة الطالبين للنووي ٧/٢٦٣-٢٦٤، الذخيرة للقرافي ١٠/٢٤-٢٧، تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧، مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ٢٦-٣٤،، مغني المحتاج للشربيني ٢/١٦١-١٦٢، حاشية الجمل على شرح المنهج ٧/٥٦٤-٥٦٦، المسامرة في شرح المسايرة للكمال بن أبي شريف ٢/١٧١، رد المحتار على الدر المحتار لابن عابدين ٢/٢٨٣.

(٢) هو أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب، سبط رسول الله ﷺ وريحانته، ولد سنة ٣هـ، كان رسول الله ﷺ يحبه، وولي الخلافة بعد مقتل أبيه علي رضي الله عنه، فلم يرق في خلافته محجمة من دم وأصلح بين المسلمين بتنازله عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنه وصدقت فيه نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه سيد وسيصلح الله به بين فئتين من المسلمين، مات سنة ٤٩هـ، وقيل ٥٠هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٢/٦٨-٧٢.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٩٠٠.

فهاتان طريقتان وقعتا في عصر الصحابة ﷺ واتفقوا على صحتهما.

غير أن هذه الطرق ليست هي الطرق الوحيدة لانعقاد الولاية، بل كل طريقة مباحة ارتضاها الناس، وحصلت بها الشوكة والمنعة، وتحققت بها مقاصد الإمامة فهي طريقة صحيحة ومباحة، ولو لم تكن كالطرق الشرعية التي حصلت في عهد الصحابة، والدليل على ذلك ما يلي:

أولاً: أن المقصود من الولاية في الإسلام هو تحقيق المقاصد الشرعية، وحماية حقوق المسلمين، ونشر الدين، والطريق الموصل إلى ذلك وسيلة وليس بغاية، فأي طريق تحققت به هذه الغاية فهو طريق شرعي مباح.

ثانياً: أن طرق تولية الإمام من الأمور الدنيوية المطلقة التي سكتت الشرعية عن بيانها، فالأصل فيها الإباحة والعفو ما لم يدلّ الدليل على تحريمه.

ثالثاً: أن الصحابة ﷺ تنازعوا في الخلافة في يوم السقيفة، وفي خلافة علي ولم يرد أن أحداً منهم حدّد طريقة معينة لتولي الحكم، مما يدل على أن ذلك أمر غير محدد، وإنما العبرة برضا الناس ومبايعتهم وتحقيق مقاصد الإمامة.

رابعاً: أن طرق التولية في عصر الصحابة قد اختلفت من خليفة لآخر، ولم ينكر أحد من الصحابة أي طريقة من هذه الطرق مع أن كل طريقة جاءت مخالفة للتي قبلها، فكان هذا إجماعاً سكوتياً على إباحة هذه الطرق مما يدل على أن الأصل في طرق الولاية الإباحة والحل.

خامساً: أن طريقة اختيار الحاكم مما يختلف بحسب الزمان والمكان، ويتأثر وضعه بحال المجتمع والظروف الطارئة عليه، والقول بأن الأصل في الطرق

الموصلة للحكم هو الإباحة هو الأيسر للمسلمين ليختاروا أنفع السبل المحققة لمقاصد الإمامة مما يناسب عصرهم.

وبناءً عليه: فالرجوع لاختيار الرئيس إلى الناس مباشرة كما هو الحال في الانتخابات الرئاسية المعاصرة هو من الطرق المباحة للوصول إلى الحكم.

* * *

المطلب الثاني

مشاركة الناس في اختيار رئيس الدولة

من الطرق المعتبرة في تولية رئيس الدولة أن يتم اختياره ومبايعته من قبل أهل الحل والعقد من العلماء والوجهاء ورؤساء الناس، فحين يجتمع أمثال هؤلاء ويختارون شخصاً للبيعة ويبايعونه على ذلك فإن الناس يبايعون من بايع له أهل الحل والعقد، ويكون هو الإمام الشرعي للمسلمين.

غير أن الناس حين لا ينقادون له، ويرفضون بيعته، ولا يتمكن من القيام بمسؤوليات الإمامة فلا تكون له الإمامة بمجرد بيعة أهل الاختيار إن لم يحصل بها شوكة ومنعة، لأن الإمامة تقوم على الشوكة، وحيثما فقدت الشوكة فليس ثمة إمامة موجودة.

لكن السؤال الذي يحتاج إلى طرحه هنا، هو في الحكم الشرعي في انقياد الناس لمن يختاره أهل الحل والعقد، هل تكون مبايعة الناس بيعة طاعة وانقياد ولا أثر لها في الانعقاد، أم أن للناس الحق في اختيار ورفض من يختاره أهل الحل والعقد؟

قد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن اختيار أهل الحل والعقد اختيار نهائي وملزم للمسلمين، وأن البيعة بعد ذلك بيعة طاعة وانقياد، وهو ما ذهب إليه الفقهاء المتقدمون[1]

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٤، فضائح الباطنية للغزالي ١٥٩، مآثر الإنافة ٢٦، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، تحرير الأحكام ١٧، الجواهر المضيئة في الآداب السلطانية للمناوي ٤٩.

وبعض المعاصرين[١].

القول الثاني: أن اختيار أهل الحل والعقد، ما هو إلا ترشيح منهم لمن يختاره الناس، والاختيار النهائي والملزم هو لمن بايعه الناس، وهذا ما ذهب إليه جمعٌ من المعاصرين[٢].

أدلة أصحاب القول الأول:

الدليل الأول: أن الناس كلهم لا يمكن لهم أن يقوموا جميعاً باختيار الإمام مباشرة، بل لا بد لهم من وكلاء ينوبون عنهم، وهم أهل الحل والعقد، فإذا بايعوا أحداً فبيعتهم ملزمة لأنهم لا يبايعون عن أنفسهم فقط، بل عنهم وعن الناس[٣].

الدليل الثاني: ما جرى عليه العمل في عصر الصحابة رضي الله عنهم من كون الاختيار محصوراً في أهل الحل والعقد، والناس تبع لهم في الاختيار، يبايعون من بايعه أهل الحل والعقد، مما يدلّ على أن اختيار أهل الحل والعقد اختيار نهائي[٤].

---

(١) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان ٢٤٢، الإمامة العظمى لعبد الله الدميجي ١٥٩، البيعة في النظام السياسي الإسلامي لأحمد صديق عبد الرحمن ١٠٩، الحقوق السياسية للرعية لأحمد العوضي ١١٦.

(٢) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتي ٤٠، حقوق الإنسان لعبد الوهاب الشيشاني ٦٢٤، الدولة وسلطتها التشريعية لحسن عبد اللطيف ١٨٥، نظام الإسلام لوهبة الزحيلي ٢١٨، النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الريس ٢٣٠- ٢٣١، معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات ١٢٨، تولية رئيس الدولة لإسماعيل بدوي ٢١٣، الرأي العام لمحيي الدين عبد الحليم ١٦٠.

(٣) انظر: البيعة عند مفكري أهل السنة لأحمد فؤاد عبد الجواد ٩٥-٩٦، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو١٤٥.

(٤) انظر: الانتخابات أمانة وشهادة لخالد الشنتوت ٢٩.

الدليل الثالث: لو لم يكن اختيار أهل الحل والعقد نهائياً لما صحّ أن يقال عنهم أهل حلّ وعقد، لأنّ مجرد الترشيح ليس فيه أي حلٍ ولا عقد، وإنما أهل الحل والعقد بهذا هم عموم الناس[١].

أدلة أصحاب القول الثاني:

الدليل الأول: أن عقد البيعة عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار[٢]؛ فلا يصح أن يكره الناس على شخص لا يريدونه، بمجرد أن أهل الحل والعقد اختاروه، فلا بد من اختيارهم وبيعتهم[٣].

الدليل الثاني: ما تمت به البيعة في عصر الصحابة رضي الله عنهم يدل على أنه لا بد من اعتبار بيعة جمهور الناس مما يدل على بيعتهم ضرورية في انعقاد البيعة[٤].

الترجيح:

عند التأمل في أدلة كلا القولين نجد أن كليهما يتفقان على أن من حق الأمة أن تختار إمامها، غير أن أصحاب القول الأول يرون الاختيار راجعاً للوكلاء عن الأمة وهم أهل الحل والعقد، والقول الثاني يرون أن الاختيار راجع مباشرة للأمة وأهل الاختيار ما هم إلا أهل ترشيح.

ونجد في أدلة كلا الفريقين الاعتماد على البيعة التي جرت في عصر الصحابة رضي الله عنهم، فأصحاب القول الأول يرون في بيعة الصحابة دليل على أن البيعة

---

(١) انظر: الحقوق السياسية للرعية لأحمد العوضي ١١٦.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

(٣) انظر: النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الدين الريّس ٢٣١.

(٤) انظر: السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي لكمال رحيم ٤٢٦.

النهائية بيد أهل الاختيار بدليل أنهم هم من اختار وبايع أولاً والناس كانوا لهم تبعاً، ودليل القول الثاني يتجه إلى أن بيعة الناس تقوي القول بأنه لا بد من رضاهم واختيارهم.

وعند التأمل في البيعة التي حدثت في عصر الصحابة نجد أنها محتملة لكلا القولين، فالناس قد بايعوا أبا بكر بعد اختيار الصحابة له في السقيفة، فهل كانت بيعتهم لأبي بكر ملزمة لهم لأن الصحابة اختاروه في السقيفة، أم أن البيعة جائزة منهم لأبي بكر ولغيره من الصحابة.

لا أجد دليلاً يفصل القول بأن البيعة كانت في السقيفة وما عداها فهي بيعة انعقاد، بل ما حصل هو بيعتان، واحدة في السقيفة وأخرى في المسجد، وليس ثمة دليل يبين أن البيعة الثانية ما هي إلا بيعة انعقاد، وأن الناس يأثمون فيما لو اختاروا غيره.

والذي أميل إليه، وأجده جامعاً لأدلة كلا الفريقين هو القول بأن لزوم بيعة أهل الاختيار لعامة الناس، يختلف من عصر إلى عصر، فهو أمر عرفي مردّه إلى عادة الناس وما تعارفوا عليه في الحكم، فإن كان عرفهم أن اختيار أهل الحل والعقد ملزم ونهائي فبيعة الناس بعد هذا بيعة طاعة وانقياد، وإن كان عرفهم أن اختيار أهل الحل والعقد ما هو إلا ترشيح فاختيار الناس بعد ذلك هو الذي يعقد الإمامة وتكون به الرئاسة.

والدليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن الناس حين يعتادون على أن اختيار أهل الحل والعقد لهم اختيار ملزم، فإن بيعة أهل الحل والعقد يكون لها شوكة وقوة تنعقد بها الإمامة، ومن يخالف بعد ذلك يكون مفرقاً لكلمة المسلمين، ومثيراً للفتنة.

وأما حين يكون عادة الناس أن أهل الحل والعقد أهل ترشيح للإمامة، وأن اختيارهم ما هو إلا ترشيح وتوصية، فلا معنى لإلزامهم برأي أهل الاختيار، فإن اختيار أهل الحل والعقد ليس فيه أي قوة ومنعة تحتاجها الإمامة، وليس لأهل الحل والعقد أن يتوكلوا عن المسلمين في أمرٍ قد منعوهم منه.

الأمر الثاني: أن طريقة الوصول إلى الإمامة والحكم من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف الأحوال، وتتأثر بتغيرات الزمان والمكان، فلا بد أن يكون مردّ ذلك إلى العرف حتى يعرف الطريق الذي تحصل به الشوكة والمنعة المحققة لمقاصد الإمامة.

* * *

المطلب الثالث

حكم الانتخابات الرئاسية

الحكم الشرعي في الانتخابات الرئاسية القائمة على الرجوع إلى عامة الناس مبني على حكم الانتخابات المعاصرة، وقد تقدم بحثها في الفصل الأول[١]، وظهر رجحان القول بجوازها حين تكون محققة للمصلحة، وحينئذٍ فلا بأس من العمل بالانتخابات الرئاسية حين يتحقق المصلحة الشرعية.

وعند التأمل في حكم الانتخابات الرئاسية نجد أن الإشكالات الواردة عليها ترجع إلى أمرين اثنين:

الأمر الأول: القول بأن اختيار الحاكم خاص بأهل الحل والعقد دون سائر الناس.

وقد سبق الجواب عن هذا الإشكال[٢] وأن اختيار أهل الحل والعقد طريق من الطرق المعتبرة وليس هو بالطريق الوحيد للوصول إلى الحكم.

الأمر الثاني: التسوية بين الناس في اختيار الحاكم، من غير تمييز لأهل العلم والاجتهاد عن غيرهم، وقد تقدم الجواب عن هذا الإشكال[٣]، وأن المعتبر في اختيار الحاكم ليس في صفاته ومؤهلاته فقط، بل ومن المعتبر في ذلك أيضاً طاعة الناس وانقيادهم له، والتسوية بين الناس مما يحقق هذا المقصد.

وإذا تقرر القول بإباحة هذه الانتخابات، فيجب في الانتخابات الرئاسية مراعاة أمور مهمة منها:

---

(١) انظر: ص٧٤، وما بعدها.

(٢) انظر في ذلك ص٧٤، وما بعدها.

(٣) انظر: ص٧٨.

أولاً: أن تتوفر في المرشحين جميع شروط الرئاسة، ولا يجوز أن يتقدم للرئاسة من فقد شرطاً من شروطها

ثانياً: أن يجتهد في وضع الضوابط والشروط التي تجعل المرشح من أمثل من يستجمع شرائط الرئاسة، فلا يكتفى فقط بمجرد اجتماع الشروط، بل لا بد مع القدرة أن يجتهد في اختيار الأصلح والأكمل.

ثالثاً: أن تكون هذه الطريقة هي أفضل الطرق المحققة للمصالح الشرعية كما تقدم ذكره في الانتخابات(١).

رابعاً: أن تكون المصالح المترتبة على هذه الانتخابات أعظم من المفاسد، وان يجتهد في تقليل هذه المفاسد قدر الإمكان.

وحين يراعى في هذه الانتخابات الضوابط الشرعية فلا بأس من إجراء الانتخابات الرئاسية، بل هي أولى بالجواز وتحقيق المصلحة من بقية أنواع الانتخابات، فالانتخابات الرئاسية أقرب لتحقيق المصلحة من أنواع الانتخابات الأخرى كالانتخابات البرلمانية والبلدية وغيرها، وهي أولى بالجواز من غيرها من الانتخابات، والسبب في ذلك يرجع إلى عدة أسباب:

السبب الأول: أن الإمامة لا بد لها من اختيار الناس ورضاهم فكان الرجوع إليهم في الانتخابات الرئاسية أولى من الرجوع إليهم في غيرها من الانتخابات إذ لا يشترط رضا الناس في بقية الولايات، بل هو من صلاحية الإمام يختار لها من يريد وفق المنهج الشرعي.

والدليل على أحقية الناس في الإمامة، واشتراط رضاهم فيمن يحكمهم، ما يلي:

---

(١) انظر: ص٨٠.

أولاً: الأدلة الشرعية الموجهة إلى عموم الأمة، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود وغيرها من الأوامر الشرعية التي وجهها الله تعالى إلى عموم المسلمين، وحيث كان المسلمون هم المسؤولون عنها، فهم مسؤولون عن السلطة التي تتولى تنفيذها[١].

ثانياً: أن النبي ﷺ ترك الناس من غير استخلاف، وترك الأمر إلى الناس ليختاروا ما يريدون مما يدلّ على أن مرجع اختيار الحاكم إلى الأمة[٢].

ثالثاً: ما روى ابن عباس رضي الله عنهما أن عمر رضي الله عنه خطب في الناس فكان فيما قاله في خطبته: «ثم إنه بلغني أن قائلا منكم يقول والله لو قد مات عمر بايعت فلانا، فلا يغترن امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابعه تغرة أن يقتلا»[٣].

ووجه الدلالة ظاهرة من هذه المقولة العمرية، حيث أنكر عمر رضي الله عنه أن يكون مبتدأ البيعة من شخص واحد، وأن الأمر فيها لا بد من مشورة المسلمين، فدلّ على أن أحقية الناس في البيعة ووجوب رضاهم عمن يحكمهم.

---

(١) انظر: أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان ٢٠٧، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) انظر: النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٢٢٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت، برقم (٦٨٣٠).

السبب الثاني: من الأمور التي من أجلها تكون الانتخابات الرئاسية أولى بالجواز وأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من بقية أنواع الانتخابات هو خطورة المنصب الذي تجرى عليه هذه الانتخابات، إذ هو متعلق بالرئاسة العظمى في الدولة الإسلامية، وخطورة هذا المنصب تستدعي الحرص على اتخاذ كافة الإجراءات التي تساعد على تحقيق المصلحة الشرعية فيه.

السبب الثالث: أن الرئاسة هي أعظم الولايات التي يحصل عندها التنافس والتكالب، ويقع بسببها الفتن والقلاقل مما يتقرر به أن الوسائل التي تنتقل به السلطة من غير فتن ولا مفاسد هي من الوسائل الشرعية المباحة.

السبب الرابع: أن الرئاسة العامة أصل لغيرها من الولايات، فبقية الولايات فرع لهذه للولاية العظمى، فالرضا بالإمام الذي يتولى منصب الإمامة هو رضاً بصلاحيته في بقية الولايات.

* * *

المطلب الرابع

تحديد مدّة السلطة

من النوازل الفقهية المعاصرة، والتي انتشر تطبيقها في كثير من البلدان تحديد مدّة السلطة، أو ما يسمّى بتداول السلطة، والمراد به تحديد مدة زمنية لانتهاء ولاية الحاكم ومن ثم تنتقل الولاية لمن بعده.

ولم يكن تحديد مدة ولاية الحاكم أمراً معروفاً في تاريخ المسلمين، وقد بحث الفقهاء المعاصرون هذه المسألة فاختلفوا في حكم تحديد ولاية الحاكم إلى قولين:

القول الأول: المنع، فلا يجوز تحديد ولاية الحاكم بزمنٍ معين، وهو ما ذهب إليه الفقهاء المتقدمون[(١)]، وكثير من المعاصرين[(٢)].

القول الثاني: الجواز، فلا بأس من تحديد مدة ولاية الحاكم إن كان ثمّ

---

(١) انظر: روضة الطالبين ٧/ ٢٦٧، الذخيرة ١٠/٢٨، ومغني المحتاج ٤/١٦٣، روضة القضاة وطريق النجاة للسمناني ١/٧٢.

(٢) منهم: محمود حلمي في نظام الحكم الإسلامي ٩٧، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ٣٦٦، محمد رأفت عثمان في رياسة الدولة في الفقه الإسلامي ٣٨٩، عبد الله الدميجي في الإمامة العظمى ٤١٩، عبدالقادر عودة في الإسلام وأوضاعنا القانونية ١٨٥، محمد الصادق عفيفي في المجتمع الإسلامي وأصول الحكم ١٩٥، محمد يوسف مرسى في نظام الحكم في الإسلام ١٤٦، محمد الإمام في تنوير الظلمات ١٤٨، الأمين الحاج محمد في الشورى المفترى عليها ٥٥، محمد سلام مدكور في معالم الدولة الإسلامية ٢٩١-٢٩٢، إحسان سمارة في النظام السياسي في الإسلام ٦٦، عبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٢٦١، نائف معروف في الديمقراطية في ميزان العقل والشرع ٢٥٣، أحمد العوضي في الحقوق السياسية للرعية ٢٤٨، سعد خليل في تولية رئيس الدولة ٤٠٤-٤١٧

مصلحة أو حاجة لذلك، وإليه ذهب جمعٌ من المعاصرين[1].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: إجماع الصحابة ﷺ على أن الإمامة ليس فيها توقيت، حيث بايعوا خلفاءهم بيعة مطلقة ولم يجعلوا فيها أي تحديد، وبقي أئمة الصحابة خلفاء طيلة حياتهم، ومن يريد تحديد ولاية الحاكم فهو مخالف لإجماع الصحابة[2].

وقد نوقش هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: أن فعل الصحابة لا يدل على الوجوب، ولا يلزم المسلمين، لأنه فعل روعي فيه الحال المناسبة لهم[3].

الوجه الثاني: أن الإجماع هنا واقعٌ على شرعية استمرار الإمام طيلة حياته، وليس على منع تحديد ولايته[4].

---

(١) منهم: يوسف القرضاوي في (من فقه الدولة) ٨٣، صلاح الصاوي في التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ٦٨، ماجد الحلو في الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية ١٤٦-١٤٧، محمد ضياء الريس في النظريات السياسية الإسلامية ٣٧٥، صلاح دبوس في الخليفة توليته وعزله ٣٥٨، منير البياتي في النظام السياسي الإسلامي ٢٦٤، محمد الشحات الجندي في معالم النظام السياسي في الإسلام ٢٦٣، كايد قرعوش في طرق انتهاء ولاية الحكام ٢٦٦، دندل جبر في التعددية السياسية وتداول السلطة ١٩٦.

(٢) انظر: النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٦٦، قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ٣٦٦.

(٣) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ٨٤.

(٤) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ٨٤.

الوجه الثالث: ولأن حال الخلفاء الراشدين حال مثالية في الإخلاص والاجتهاد مع توفر أكمل الصفات وأفضلها فيهم فالمصلحة في بقائهم وعدم تحديد ولايتهم، فإذا تغير الزمان وكثر الفساد في الحكّام فلا بأس من تغير الحكم حين يكون في ذلك مصلحة معتبرة[١].

الدليل الثاني: تمسك عثمان رضي الله عنه ببيعته لما أراد الثوار منه أن يخلع نفسه، مما يدلّ على أن من حق الإمام أن يستمر في الحكم[٢].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأنه خارج محل النزاع، لأن النزاع إنما هو في الحاكم الذي بويع لتكون ولايته في فترة محددة نظاماً، وليس في الحاكم الذي بويع بيعة مطلقة.

الدليل الثالث: الأدلة الشرعية الدالة على وجوب السمع والطاعة للحكام ما لم ير الكفر البواح، ومن تلك الأدلة:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك»[٣].

وعن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلّوا»[٤].

---

(١) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ٢٦٣.

(٢) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ٢٦٢.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، برقم (٤٧٥٤).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، برقم (٤٨٠٠).

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله ﷺ فقال: «فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وان لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[١].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث من وجهين:

الوجه الأول: أن إمام المسلمين لا ينازع إلا بسبب ظهور الكفر منه[٢].

الوجه الثاني: أن من حق الإمام أن يسمع له ويطاع وتقييد ولايته وقوع في المخالفة والمعصية المنهي عنها.

ويمكن مناقشة هذين الوجهين من وجوه:

الوجه الأول: أن المنهي عنه هو المنازعة المفضية إلى الاقتتال والفتنة، وتحديد ولاية الحاكم ليس من قبيل المنازعة والفتنة.

الوجه الثاني: أن النهي في الحديث معلل بخشية الفتنة، وهي أمر غير موجود في تداول السلطة، فإن وجد فهو محرم ولا يقول به من يجيز تداول السلطة.

الوجه الثالث: أن تحديد الولاية لا ينافي السمع والطاعة له فالحاكم يسمع له ويطاع إلى أن تنتهي ولايته فلا يكون حاكماً ويكون السمع والطاعة لغيره، فتكون الطاعة بهذا موجودة، والعلة التي من أجلها أمر بالسمع والطاعة متحققة.

الوجه الرابع: أن الحديث جاء بمطلق السمع والطاعة للحكّام، وليس فيه أن

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، برقم (٧٠٥٦)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، برقم (٤٧٧١).

(٢) انظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد الإمام ١٤٩.

الطاعة تستمر مدة حياة الحاكم حتى يقال بأن تحديد مدة الحكام محرمة، فمن ترك السمع والطاعة للحاكم أثم لمخالفته للحديث، ومن قيّد ولاية الحاكم لم يأثم لأن الحديث لا يدل على منعه من ذلك.

الدليل الرابع: أنه ليس في الشرع ما يدل على أن ولاية الحاكم لها مدة محددة، ولم يعرف المسلمين أن للأمام دورة محددة تنتهي طاعته بانتهاء هذه المدة(١).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا داخل في الأمور الدنيوية المتغيرة والتي تشملها دائرة الإباحة(٢).

الدليل الخامس: ما يترتب على تداول السلطة من مفاسد عديدة كاستكانة الحاكم للناس لأجل أن ينتخبوه مرة ثانية، وعدم الاستقرار، ونشوء الصراع بين الأحزاب لأجل كسب السلطة، عدا أنها تحول بين الحاكم وبين القدرة على الإصلاح لقصر المدة، ومع كثرة هذه المفاسد فلا مصلحة مرجوة من تغيير وجوه الحكّام كل خمس أو أربع سنوات(٣).

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن المفاسد المذكورة في تغير الحكام مقابلة بالمفاسد في بقائهم حيث إن بقاء الإمام طيلة حياته مع انتشار الظلم وقلة التقوى مفسدة تورث

---

(١) انظر: الشورى المفترى عليها للأمين الحاج محمد ٥٥، تنوير الظلمات للإمام ١٤٩.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ٨٥، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٧٠.

(٣) انظر: المجتمع الإسلامي وأصول الحكم لمحمد الصادق عفيفي ١٩٥، معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مدكور ٢٩١، نظام الحكم في الإسلام لمحمد مرسى ١٤٦، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع لنائف معروف ٢٥٣.

الاستبداد والظلم، وسعي بعض الناس للخروج والثورة عليه[١].

الوجه الثاني: أن ما ذكر من المفاسد ليس وصفاً ملازماً لكل ولاية تحدد مدتها، فالأقرب للصواب أن يمنع تحديد ولاية الحكام حين يورث هذه المفاسد أو لا يحقق المصالح، لا أن يمنع مطلقاً لأجل بعض المفاسد التي لا يلزم أن تكون موجودة، وقد توجد مع درئها لمفاسد أعظم.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع من جواز ذلك، وقد جاءت النصوص في ذلك مطلقة[٢].

الدليل الثاني: أن المصلحة الشرعية قد تقتضي تقييد ولاية الحكام نظراً لانتشار الظلم وقلة التقوى[٣].

نوقش هذا الاستدلال: بأن الإمام إذا أخل بمقصود الإمامة عزل ولا حاجة لتوقيت المدة[٤].

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة: بأن القدرة على منع الحاكم من الظلم ليس متيسرة في الغالب، بل كثيراً ما وقع الظلم ولم يتمكن الناس من دفع الظلم، فإذا كان لدى الناس القدرة على دفع الظلم فلن يجد الناس أنفسهم في

---

(١) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ٢٦٤.

(٢) انظر: النظريات السياسية الإسلامية لمحمد الريس٣٧٥، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٤٦، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٢٦٤، معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ٢٦٤.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٤٦-١٤٧.

(٤) انظر: النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٦٧.

حاجة – غالباً- لتحديد ولاية الحكام مع قدرتهم على منع ظلمهم.

الدليل الثالث: أن الإمامة عقد بين الأمة والإمام، ومن حق كل من الطرفين أن يختار من الشروط ما يراه مناسباً ومحققاً للمصلحة الشرعية مما لا يتنافى مع طبيعة العقد(١).

الدليل الرابع: أن من المتقرر في الشرع مشروعية العزل للحاكم إن وقع فيما يخل بالإمامة، والعزل في حقيقته هو توقيت للإمامة(٢).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن العزل راجع إلى سبب من أجله عزل الإمام، وتوقيت المدة يعزل الإمام من غير سبب، فالخلاف هو في عزل الإمام بلا سبب، وليس في عزله بسبب.

الدليل الخامس: أن تحديد ولاية الحاكم هو من باب تعليق الولايات بالشروط، وهو مبدأ معروف في الشريعة، كما علّق الرسول ﷺ ولاية المعركة في مؤتة فعلّق ولاية الثاني – جعفر بن أبي طالب(٣) – على استشهاد الأول- زيد بن حارثة - وولاية الثالث – عبد الله بن رواحة على استشهاد الثاني(٤).

---

(١) انظر: النظريات السياسية الإسلامية للريس ٣٧٥، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٦.

(٢) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح الدين دبوس ٣٥٩.

(٣) هو أبو عبد الله جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب، ابن عمّ رسول الله ﷺ، من السابقين إلى الإسلام، هاجر الهجرتين، وقدم المدينة في سنة خيبر فسرّ بمقدمه النبي ﷺ، ثم أرسله في جيش مؤتة فتولى الإمرة بعد مقتل زيد بن حارثة فقتل شهيداً بعد أن أبلى بلاءً حسناً. انظر: سير أعلام النبلاء ١/٢٠٦-٢١٧.

(٤) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٦.

بل إن الولاية في الإسلام هي بيعة على شرط، فالمسلمون يبايعون إمامهم على الالتزام بالكتاب والسنة، مما يدل على مشروعية البيعة بشرط[1].

نوقش هذا الدليل: بأن هذا في الولايات الصغرى، والخلاف إنما هو في الإمامة العظمى[2].

وقد أجيبَ عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: بأنه لا فرق بين الولاية الصغرى والعظمى، فكلاهما عقد، فالإمامة عقد بين الإمام والأمة، والولاية الصغرى عقد بين الإمام وعماله[3].

الوجه الثاني: أن هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة[4].

وقد درج العلماء على الاستدلال بحادثة مؤتة، وإن كانت في الولاية الصغرى على الخلافة العظمى[5].

الترجيح:

والأظهر من هذين القولين هو القول بجواز تقييد الولاية العظمى بشرط إذا كان ثمة حاجة أو مصلحة شرعية لذلك لما يلي:

أولاً: أن الأصل في ذلك هو الإباحة، فحيث لم يرد دليل في المنع فالأصل هو الجواز.

---

(١) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٧.

(٢) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٨.

(٣) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٨.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٣.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٣، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٦، غياث الأمم ٦٩، الذخيرة ١٠/٢٨، تحرير الأحكام ١٧.

ثانياً: أن سياسة الناس من الشؤون التي تتغير بتغير الزمان والمكان فالقول بجواز تقييد الولاية العظمى بالشروط أقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من القول بمنعها لأن في القول بالجواز مراعاة لاختلاف الزمان والمكان مما يحتاج معه الناس لتقييد ولاية الحكام.

ثالثاً: أن الحاكم العدل المستجمع لشرائط الإمامة لن يحتاج الناس معه إلى أن يقيدوا ولايته بزمن أو شرط، وإنما الذي يحتاج الناس إلى تقييد ولايته هو الحاكم الذي دون ذلك، فإذا قبلت ولايته مع فقدان الشروط التي دلّت الشريعة على وجوبها، فلأن تحدد ولايته بزمن لم تدلّ الشريعة على منعه جائز من باب أولى.

رابعاً: ومما يدلّ على جواز البيعة والولاية بشرط، ما وقع في الصلح الذي جرى بين الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم حيث اشترط الحسن على معاوية بعض الشروط حتى يبايعه، فاشترط بعض المال[1]، وأن لا يشتم علي وهو يسمع، كما اشترط بعض الصحابة والتابعين على معاوية شروطاً لكي يبايعوه فقبل ذلك منهم[2].

---

(١) ينبغي التنبيه هنا – إن صحت الرواية – أن الحسن بن علي رضي الله عنهما لم يكن ليشترط هذا المال من أجل أغراضه الشخصية، إذ لو كان المال مقصداً له لما تنازل عن الخلافة، وما كان له ليتنازل عن الخلافة العظمى مع ما فيها من رئاسة الدين والدنيا من أجل أن يشترط بعض المال مع أنه كان في متناوله، فحاله رضي الله عنه قبل الخلافة وحاله فيها يثبت أن هذا المال الذي اشترطه، لم يكن ليشترطه لأجل حاجته الشخصية وإنما لأمور متعلّقة بمصالح المسلمين، كأن يعطيه للفقراء، أو يسدد بها بعض الديون التي كانت عليه أيام خلافته فيما يتعلق بالمصالح العامة ولا يقدر على سدادها بعد تنازله للخلافة، ونحو ذلك.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٩٠٠-٩٠٢.

وهذه شروط في الولاية، فدلّ على أن البيعة المشروطة مباحة.

خامساً: وحين نرجع لكلام الفقهاء نجد أن ثمة وقائع أجازها الفقهاء يمكن أن نخرّج عليها مسألة تداول السلطة، أو تقييد الولاية بشرط[1]، ومن تلك الأمثلة والوقائع:

١- إن عهد الخليفة إلى شخص من بعده، فمات الخليفة ولم يأت ولي عهده، فإن أهل الاختيار يبايعون شخصاً يتولى أمور المسلمين بالاستنابة حتى يقدم ولي العهد فيتولى الخلافة[2].

فهذه مبايعة لهذا الشخص بشرط عدم قدوم الإمام، فإذا قدم الإمام زالت ولايته، فهي بيعة بشرط، وهذا الشخص المبايع قد تولى أمور المسلمين عامة، فهو خليفة وإن لم يسم بذلك، فالعبرة بالحقائق لا بالمسميات، ومع ذلك جاز تحديد ولايته بمدة معينة.

٢- جواز تحديد الخليفة لمن يليه في الخلافة، ولمن يلي من يليه، فيجعل العهد من بعده لفلان، ومن بعده لفلان[3].

وقد حكى الماوردي إجماع التابعين على صحة هذا العهد، واشتهر بينهم من غير نكير[4].

---

(١) انظر في بعض هذا الوقائع: طرق انتهاء ولاية الحكام لكايد قرعوش ٢٢٧.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٠، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٦، روضة الطالبين ٧/٢٦٥.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٢، غياث الأمم ٦٩، روضة الطالبين ٧/٢٦٥، الذخيرة ١٠/٢٨، تحرير الأحكام ١٧.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية ٢٣.

وهذا تعليق للولاية بشرط، فالخليفة الأول قد قيّد صلاحية الخليفة الذي يليه في أن يختار من بعده أحداً غير من حدده الخليفة الأول، فهي ولاية مقيّدة بشرط، وإذا صحّ مثل هذا العقد مطلقاً ولو مع عدم ظهور مصلحته فلأن يصح الشرط الذي فيه مصلحة وحاجة للمسلمين من باب أولى.

فإن قيل: إن هذا منع للإمام من حكم واحد، وتحديد الولاية منعه له من كل الولاية.

فالجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن منع الحاكم من الولاية بعد مضي المدة لا يعدو أن يكون شرطاً في الولاية، فإذا صححنا دخول الشروط على الولاية فلا مناص من تصحيح مثل هذا الشرط.

الوجه الثاني: أن تحديد ولاية الحاكم لا يعدو أن يكون منعاً لنفوذ أحكامه بعد هذه المدة، فإذا أجزنا أن يمنع الحاكم من حكم واحد جاز منعه من أكثر من حكم، ومنعه من جميع الأحكام، ولا يصح تحديد عددٍ معين من الأحكام إلا بالتحكم.

٣- إن اتفق الناس على مبايعة ابن الخليفة الصغير، صحت بيعته للضرورة، ويقوم على الناس شخص يكون هو السلطان ويكون تابعاً للخليفة، وبيد هذا السلطان الأمر والنهي حتى يبلغ الخليفة فيتولى شؤون المسلمين وينعزل هذا السلطان ببلوغ الخليفة[1].

---

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٢٨٠.

فهذه مبايعة لهذا السلطان بتولي الخلافة حتى يبلغ السلطان، فهو في الحقيقة الخليفة والسلطان لأن الأمر والنهي بيده، وينفذ حكمه وولاياته حتى يبلغ الخليفة فتنقضي ولايته، فهي ولاية محددة بوقت وزمن.

٤- إذا بويع لأحد الأئمة واستقلّ بالنظر، ثم طرأ ما يمنع من وصول أحكام ولايته لقطرٍ من الأقطار، فإن أهل هذا القطر ينصبون أميراً يرجعون إليه ويصدرون عن رأيه حتى يتمكن الإمام من النظر لهم[١].

فهذه بيعة مقيدة لحين تمكّن السلطان من النظر، ثم تنقطع هذه الولاية، فهي وإن لم تكن كالخلافة إلا أنها ولاية عامة على مصر من أمصار المسلمين بشرط وقيد تنتهي عنده الولاية.

هذه بعض الصور من الوقائع التي يمكن الاستناد إليها في تقوية القول بجواز تقييد الولاية العامة في حال الحاجة والمصلحة الراجحة، وإن كان بعض هذه الوقائع في حال الضرورة؛ إلا أن المعنى الذي أجازها في حال الضرورة يجيز مثل ذلك في حال المصلحة الراجحة والحاجة الملحّة.

* * *

(١) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم ٨١-٨٢.

المبحث الثاني

الانتخابات البرلمانية

وفيه مطالب:

المطلب الأول

التخريج الشرعي لمنصب عضوية المجالس البرلمانية

البرلمان هو أحد أركان النظام النيابي الذي يقوم على إدارة الشعب لشؤونه من خلال اختيارهم لنواب ووكلاء يمثلونهم في هذا البرلمان، سواءً أكان من خلال مجلس أم أكثر.

ومهمة الأعضاء في هذه المجالس لا تقتصر على المشورة وإبداء الرأي فقط، بل لهم سلطة تشريعية ملزمة للحكومة، ولو اقتصر عمل البرلمان على الاستشارة فقط لفقد النظام البرلماني أهم مبادئه التي قام عليها وهو مبدأ فصل السلطات، فحين لا يكون له أي سلطة لا يكون ثمة حاجة لوجود البرلمان أساساً لأنه ليس ثمة سلطة حتى يفصل بينها وبين السلطات الأخرى[1].

التخريج الشرعي لعضوية المجالس البرلمانية:

اختلف الباحثون المعاصرون في التخريج الشرعي لعمل المجالس البرلمانية إلى قولين:

القول الأول: أن عمل المجالس البرلمانية هو من قبيل الاستشارة، وإليه

---

(١) انظر: الأنظمة النيابية الرئيسية لعفيفي كامل ٥١٩-٥٢١، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ٦٥.

ذهب عدد من الباحثين المعاصرين[١].

فأعضاء المجالس البرلمانية هم أعضاء شورى الحاكم، ووضع المجالس البرلمانية إنما هو صورة من صور الشورى روعي فيها حاجة العصر ومتغيراته، وصلاحية هذه المجالس هي صلاحية أهل الشورى وأهل الحل والعقد في الإسلام.

ومستند هذا القول: أن الشورى من أساسيات الحكم في الإسلام فهي التي تراقب الحكومة، وتقرر أعمالاً عظيمة من إعلان الحرب، والصلح، كما استشار النبي ﷺ أصحابه في الغزوات، وهذه المهام العظمية هي من جنس المهام التي تتولاها المجالس البرلمانية المعاصرة[٢].

ولأن الشورى ملزمة فقراراتها كقرارات المجالس البرلمانية من حيث الإلزام والنفوذ[٣].

القول الثاني: أن المجالس البرلمانية ولاية من الولايات العامّة وليست من قبيل الشورى، وإليه ذهب بعض المعاصرين[٤].

---

(١) انظر: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية لأحمد شوقي الفنجري ٢١٤، قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٧٩-٩٠، نظام الحكم في الإسلام لمنصور الرفاعي عبيد ٨٧، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٢٢، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٤٢٩، الإسلام وحقوق المرأة السياسية لرعد الحيالى ٢٧، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني لمحمد البوطي ٧٣.

(٢) انظر: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية للفنجري ٢١٤-٢١٧، الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٢-١٢٣.

(٣) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٢-١٢٣.

(٤) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ١٨٤، مفاهيم سياسية شرعية لمحمد أحمد مفتي ٧٣.

ومستندهم في هذا: أن عضوية المجالس الشورية في الإسلام ليس فيها إلا إبداء الرأي، فهي وكيلة عن الناس في إبداء آرائهم في كافة المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وليست سلطة تلتزم الدولة بتنفيذ قراراتها[1].

الترجيح:

والذي أميل إليه هو أن عضوية المجالس البرلمانية صورة جديدة من صور الولايات العامة، فهي ولاية عامة لما فيها من سلطة ونفوذ وإلزام مثلها مثل الوزارة والإمارة، وليست مجرد شورى لأن عمل هذه المجالس لا يقتصر على إبداء الرأي فقط، بل هي سلطة مستقلة عن السلطات الأخرى، ولا يمنع هذا أن تسمى بالمجالس الشورية لما يعرض فيها من مداولات ومشاورات للتوصل إلى القرار، ولأن لزوم قرارها على الإمام لا يزيل وصف الشورى عنها، فالشورى لا يزول وصفها لمجرد أنها صارت ملزمة.

ويمكن أن تكون المجالس البرلمانية ما هي إلا مجالس شورى في حالة تخريجها على مسألة حكم إلزام الإمام بالأخذ برأي أهل الشورى، فمن يرى جواز تقييد ولاية الحاكم بأن يبايع على شرط أن يأخذ برأي أهل الشورى فعمل المجالس البرلمانية لا يعدو أن يكون شورى ملزمة لا يسع الحاكم أن يخالفها، ولا يستطيع أن يردّها حين تكون بيعته مشروطة بأن لا يخالف أهل الشورى.

وأما من يمنع تقييد ولاية الحاكم، أو جاءت البيعة من غير شرط، فعمل المجالس البرلمانية ليس كعمل مجالس الشورى لأن فيه سلطة وولاية ليست لأهل الشورى.

---

(١) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ١٨٤، مفاهيم سياسية شرعية لمحمد أحمد مفتي ٧٣، النظام السياسي في الإسلام لعبد العزيز الخيّاط ٢٣٧.

ولعلي أنبه هنا إلى أن مسألة تقييد ولاية الحاكم باتباع رأي أهل الشورى هو ما سبق بحثه من مسألة تحديد ولاية الحاكم بمدة أو شرط[١] وليست هي مسألة لزوم أخذ الإمام برأي أهل الشورى مما سيأتي بحثه في حكم تغيير نتائج الانتخابات[٢].

ذلك أن القول بلزوم الأخذ برأي أهل الشورى لا يجعل عمل المجالس الشورية كعمل المجالس البرلمانية بسبب أن القول بلزوم الشورى يلزم الإمام أن يعمل وإن كان بوسعه أن لا يعمل، فرأي أهل الشورى لا يكون ملزماً للناس إلا إذا جاء من قبل الإمام، بخلاف المجالس البرلمانية التي تكون سلطتها نافذة على الإمام ليس من صلاحيته أن يمنع قراراً من القرارات المخوّلة بها، فلا أثر إذاً لمسألة إلزام الإمام برأي أهل الشورى، وإنما الأثر لمسألة تقييد ولاية الحاكم بالأخذ برأي أهل الشورى لأن لزوم الأخذ برأيهم سيكون كلزوم أخذ الرئيس في الأنظمة النيابية برأي المجلس البرلماني.

ومما ينبّه عليه أيضاً أن البحث هنا في البرلمان الملتزم بالشرع، المطبق للكتاب والسنة في ظل النظام السياسي الإسلامي.

* * *

---

(١) انظر: مبحث تحديد مدة السلطة ص٣٤٠.

(٢) انظر: ص٣٩١.

المطلب الثاني

الانتخابات لعضوية المجالس البرلمانية

تعددت وجهات نظر الباحثين المعاصرين في حكم اختيار أعضاء المجالس البرلمانية عن طريق الانتخابات إلى عدة آراء ومذاهب، يمكن تلخيصها في الآراء التالية[١]:

القول الأول: وجوب الانتخاب، فلا يجوز في نظر أصحاب هذا الرأي أن يتم الوصول إلى هذه المجالس من غير انتخاب من الناس لأولئك الأعضاء[٢].

ومستندهم في ذلك أمران:

الأول: أن أعضاء هذه المجالس هم وكلاء عن الناس بالرأي، والوكالة لا تصح إلا بالتوكيل فلا بد من مشاركة الناس في اختيار الأعضاء حتى تصح وكالتهم[٣].

الثاني: وإذا كانت الشورى من الأمور الشرعية الأساسية في الحكم، فكذلك المجلس الذي يقوم بهذا الأمر العظيم لا بد أن يكون مؤسساً على الشورى، فلا يصح أن يكون مجلس الشورى قائماً على غير مشورة[٤].

---

(١) لعلّي أنبّه هنا إلى أن بعض هذه الأقوال ذكرها أصحابها في مجالس الشورى وليس في المجالس البرلمانية، وبما أن الحكم في اختيار أعضاء المجالس الشورية كالحكم في اختيار أعضاء المجالس البرلمانية فإني جمعت أقوال الفريقين في مكان واحد.

(٢) انظر: منهاج الإسلام في الحكم لمحمد أسد ٩٠، نظام الحكم في الإسلام لمحمد العربي ٨٤، قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ١٨٤.

(٣) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي ١٨٤، الشورى بين الأصالة والمعاصرة لعز الدين التميمي ٦١.

(٤) انظر: منهاج الحكم في الإسلام لمحمد أسد ٩١.

القول الثاني: وجوب الانتخاب مع إعطاء الإمام صلاحية اختيار بعض الأعضاء، فغالبية الأعضاء يتم انتخابهم، وعدد من الأعضاء يختارهم الإمام[١].

ومستند هذا الرأي: في وجوب الانتخابات هو مستند الرأي الأول، وأما مستندهم في إعطاء الإمام صلاحية اختيار بعض الأعضاء فهو أن الانتخاب العام قد يخطئ في الإلمام بكافة عناصر الكفاءة التي تحتاجهم الدولة، فتكميلاً لمن يختارهم الناس يختار الإمام من يرى أن هذه المجالس بحاجة له[٢].

القول الثالث: جواز الانتخابات، فالانتخاب طريق من الطرق الجائزة ولا يلزم الحكام الأخذ به[٣].

ومستندهم في هذا أمران:

الأول: أن الانتخابات طريقة من الطرائق المباحة، والأمة تختار أصلح الطرق المحققة لمصالحها، فلا تعدو الانتخابات المعاصرة أن تكون طريقة مباحة[٤].

---

(١) انظر: خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدريني ٤٤٣، وانظر قريباً منه: الشورى في ظل النظام الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٥، وانظر: الشورى لرائف النعيم ١٢٣.

(٢) انظر: خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدريني ٤٤٣.

(٣) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٥، نظام الإسلام لوهبة الزحيلي ٢٥٠، مبدأ الشورى لإسماعيل البدوي ٣٩، وأمرهم شورى لعبد العزيز الخياط ٧٢، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٠، الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ٢٣٧، قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٨٠، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني لمحمد البوطي ٧٣.

(٤) انظر: تدوين الدستور الإسلامي ٥٥، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ٢٣٧.

الثاني: أن الشورى جاءت مطلقة في الشريعة لم تحدد الشريعة كيفية معينة لها، فكلّ ما حقق الشورى وكان مباحاً فهو من الطرق الجائزة، والانتخابات المعاصرة من هذا القبيل[١].

القول الرابع: أن يكون الانتخاب بعد الاختيار والتحديد، فيتم ترشيح عدد من الأشخاص المؤهلين ومن ثمّ يختار الناس منهم من يكون ممثلاً لهم في هذه المجالس[٢].

ومستندهم في هذا: الجمع بين مصالح التعيين ومصالح الانتخاب، فبالتعيين يتوصل إلى اختيار الأكفأ والأصلح، والناس يشاركون ويختارون أصلح الأعضاء المرشحين[٣].

القول الخامس: حرمة الانتخابات[٤]. وهو قول كل من يحرّم الانتخابات مطلقاً[٥].

ومستندهم في ذلك أمران:

الأمر الأول: أن الانتخابات طريقة غير مأمونة لما فيها من مفاسد وعيوب لا يجعلها طريق متيقن للوصول إلى الأكفاء[٦].

---

(١) انظر: الشورى في ظل النظام الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٣.

(٢) انظر: الحريات العامة للعيلي ٥٧٦-٥٧٧، وانظر: الشورى لرائف النعيم ١٢٣.

(٣) انظر: الحريات العامةُ للعيلي ٥٧٧.

(٤) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان ٣٦١، الحقوق السياسية للرعية لأحمد العوضي ٢٢١، المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال ٦٩.

(٥) انظر: ص ٤٩.

(٦) انظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت ٣٦١.

الأمر الثاني: أن الإمام أقدر على معرفة أهل الشورى ممن تحتاجهم الدولة[1].

الترجيح:

والأظهر - والله أعلم - هو أن الانتخابات طريقة من الطرائق المباحة، التي يعمل بها حين تكون أفضل الطرائق تحقيقاً للمصالح الشرعية، وهو أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، فهو أمر متروك للحاكم العدل ليختار أفضل الطرق المناسبة، ولا أرى من المناسب تحديد طريقة محددة لاختيار أعضاء هذه المجالس، أو وضع آلية محددة لعملها ولوصول الناس إليها إلا على سبيل الاقتراح، لأن تحديد الأصلح من هذه الطرق ليس أمراً ثابتاً أو مطّرداً، فالأفضل أن توضع القواعد العامة من غير تفصيل أو تذكر على سبيل الاقتراح لا الترجيح أو الاختيار.

فالانتخابات المعاصرة جائزة شريطة أن يكون جميع المرشحين من المؤهلين لتولي هذه الولاية، وإن كان الأفضل والأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية غالباً هو أن يكون اختيار أعضاء هذه المجالس عن طريق تعيين الإمام لهم بعد مشاورة أهل الأمانة والتخصص، فهذه الطريقة أقرب في الغالب إلى اختيار الأكفاء، وأبعد عن المفاسد والعيوب التي تكثر عادة في الانتخابات.

وأما من يقول بوجوب أن يختار أعضاء هذه المجالس من قبل الناس فلا يسلّم لأصحابه لأن الناس لا دخل لهم في تحديد أمراء الدولة أو وزرائها أو قضاتها وإنما مردّ ذلك كله إلى الإمام، وعضوية المجالس البرلمانية من الولايات

---

(١) انظر: الحقوق السياسية للرعية لأحمد العوضي ٢٢١.

التي تدخل تحت حكم الإمام فمن أين منع الحاكم من توليتهم وجعل ذلك من اختصاص الناس؟

وعلى التسليم بأن عمل المجالس هو من قبيل الوكالة، فهي وكالة بمعناها العام وليست وكالة محضة حتى تطبق عليها أوصاف الوكالة، وإلا للزم من يقول بوجوب اختيار الناس لأنهم وكلاء، أن يقول بجواز عزل الناس لمن اختاروهم.

بل إن القانونيين المعاصرين لم يعد القول بأن عمل المجالس البرلمانية هو من قبيل الوكالة أمراً مقبولاً عندهم، إذ إنهم أدركوا أن البرلمان لا يقوم بتمثيل الأمة بصفته وكيلاً، والنواب فيه ليسوا وكلاء ولا ممثلين لناخبيهم، وإنما يمثلون الأمة جميعاً[1].

***

---

(١) انظر: شرعية الاستفتاء الشعبي لفاروق الكيلاني ٥٨.

المبحث الثالث

الاستفتاء الشعبي

يراد بالاستفتاء الشعبي: عرض موضوع من الموضوعات على الشعب لمعرفة رأيهم بالموافقة أو الرفض[١].

والاستفتاء الشعبي صورة من صور تطبيق الديمقراطية غير المباشرة، والتي تقوم على الجمع بين الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، فينيب الشعب من يمثله في تولي السلطان عبر المجالس البرلمانية، ويشارك الشعب في بعض شؤون الحكم مباشرة من غير استنابه وذلك من خلال مثل هذه الاستفتاءات[٢].

وهذا الاستفتاء ليس للمواطن فيه سوى الموافقة عليه أو رفضه، وليس له إمكانية التعديل أو الإضافة أو الحذف[٣].

أقسام الاستفتاء الشعبي:

ينقسم الاستفتاء الشعبي إلى عدة أقسام باعتبارات عدّة:

فينقسم الاستفتاء الشعبي باعتبار موضوعه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الاستفتاء الدستوري:

والمراد به الاستفتاء المتعلق بالدستور من حيث إقراره واعتماده قبل أن يكون ملزماً للناس، أو من حيث تعديل بعض موادّه[٤].

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ١٠-١١، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٥.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ٥٠-٥١.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ١٧٤.

(٤) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ١٨١-١٩٢، شرعية الاستفتاء الشعبي لفاروق الكيلاني ١٦.

القسم الثاني: الاستفتاء التشريعي:

والمراد به الاستفتاء على القوانين التي يصدرها البرلمان[١].

القسم الثالث: الاستفتاء السياسي:

وهو الاستفتاء على المسائل المهمة المتعلقة بسياسة البلد، وشؤون الحكم، كالاستفتاء على بعض المعاهدات الدولية، أو على زيادة النفقات العامة ونحو ذلك[٢].

القسم الرابع: الاستفتاء الشخصي:

وهو الاستفتاء على شخص ليتولى السلطة، أو ليتقلد وظيفة سياسية معينة[٣].

والفرق بين الاستفتاء الشعبي والانتخابات: أن الاستفتاء يكون التصويت فيه على رأي، والانتخاب يكون التصويت فيه على شخص.

وأما الاستفتاء الشخصي فالفرق بينه وبين الانتخاب: أن الاستفتاء ليس فيه إلا الموافقة أو الرفض للشخص المرشح، وأما الانتخاب فهو يخير بين أكثر من شخص[٤].

وسيكون الحكم الشرعي هنا متعلقاً بالأقسام الثلاث الأولى للاستفتاء وهي المتعلقة بالآراء، وأما الاستفتاء الشخصي فهو داخل في حكم الانتخابات وقد تقدم بيان حكمها.

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ٢٠٨، شرعية الاستفتاء الشعبي للكيلاني ١٧.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ٢٣٨-٢٤٠، شرعية الاستفتاء الشعبي للكيلاني ١٨-١٩.

(٣) انظر: الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٢١.

(٤) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ١٣٠-١٣١، شرعية الاستفتاء الشعبي للكيلاني ١٩، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٢٨-١٢٩.

وينقسم الاستفتاء الشعبي باعتباره أثره إلى نوعين:

منه ما هو إلزامي تلتزم السلطة بتنفيذ نتيجته، ومنه ما هو استفتاء استشاري تتعرّف السلطة فيه على آراء الناس من غير أن تكون ملزمة[١].

وينقسم الاستفتاء الشعبي باعتبار المشاركين فيه إلى نوعين:

استفتاء عام ليس فيه أي قيود لمن يشارك فيه، واستفتاء مقيّد يشترط لمن يشارك فيه قسطاً معيناً من التعليم أو قدراً مالياً أو نسباً معيناً أو نحو ذلك[٢].

فوائد الاستفتاء الشعبي:

وقد ذكروا للاستفتاء الشعبي فوائد عدة من تمكين الناس من المشاركة في الشؤون العامة، وحماية البلد من ظلم واستبداد الحكام والبرلمانات وتكون الأمة فيه مراقبة لأعمال ممثليها، ويحمي البلد من حمأة الثورات والفتن، ويساعد على التربية السياسية للمجتمع[٣].

ويبقى هنا نوعان قد يشتبه أمرهما بالاستفتاء الشعبي، **وهما الاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي.**

فأما الاعتراض الشعبي: فالمراد به أن يكون للناس أحقية الاعتراض على قرارات البرلمان.

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٣٤١، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ٥٥-٥٧.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٣١١-٣١٢.

(٣) انظر: الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٧٤-١٨٦، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤١٤-٤٢٧.

والاقتراح الشعبي: أن يكون للناس أحقية اقتراح بعض المشاريع والقوانين لينظر فيها البرلمان[١].

وسيكون البحث هنا محصوراً في الاستفتاء الشعبي دون الاقتراح والاعتراض الشعبي، وذلك أن الاستفتاء الشعبي له ارتباط بالانتخابات من جهة أن طريقة الاستفتاء فيه كطريقة الاستفتاء في الانتخابات، بعكس الاقتراح والاعتراض الشعبي فليس فيهما انتخابات، فالاقتراح الشعبي مجرد اقتراح وتوصية لبحث موضوع، والاعتراض إبداء الرفض وعدم القبول لموضوع معين وكلاهما لا انتخابات فيها فلا حاجة لبحثها هنا.

حكم الاستفتاء الشعبي:

بعد معرفة أقسام الاستفتاء الشعبي يمكن تفصيل الحكم في الاستفتاء الشعبي بحسب تصوّر أنواعه، وذلك على النحو التالي:

النوع الأول: حكم الاستفتاء الإلزامي العام:

يتعلّق الاستفتاء بالرجوع إلى آراء الناس والأخذ بما يختارون، ولمعرفة الحكم الشرعي لمثل هذه الاستفتاءات لا بد من تقسيم الآراء التي يمكن الرجوع إلى الناس فيها إلى أقسام:

القسم الأول: المسائل القطعية الواردة في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، أو ما أجمع عليه المسلمون من جوازٍ أو حرمة أو وجوب فهذه المسائل لا يجوز الاستفتاء الشعبي فيها بل ولا حتى مجرد الشورى، لأن الواجب على كل مسلم

---

(١) انظر: السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي لضوء غمق ١٧٦-١٧٧، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت عبد الوهاب ٣١١-٣١٢.

هو التسليم لأمر الله والانقياد لشرعه كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦]، وعلّق الله إيمان العبد على قبوله وتسليمه لأمر الله تعالى فقال سبحانه: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [سورة النساء: ٦٥].

والحاكم في الشريعة مأمور باتباع شرع الله: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [سورة المائدة: ٤٩]، ومن يخالف ذلك قد قال الله تعالى فيه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤].

القسم الثاني: المسائل الاجتهادية من مسائل الفقه والشرع، مما وقع فيه اختلاف بين العلماء، فهذه المسائل لا يجوز أن يستفتى فيها الناس ولا يؤخذ برأيهم لأن مردّ هذه المسائل إلى الدليل من الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [سورة الشورى: ١٠]، فالفيصل في هذه المسائل إلى الحجة والبرهان ولا يصح أن يكون المرجع فيها إلى عامة الناس ممن لا يحسنون النظر والترجيح في هذه المسائل[1].

القسم الثالث: المسائل الدنيوية المتعلقة بالسياسة أو الاقتصاد أو الشؤون العسكرية أو غير ذلك مما يحتاج إلى تخصص ومعرفة، فهذه الأمور لا يجوز استفتاء الناس فيها لأن طبيعة هذه المسائل تحتاج إلى معرفة وتخصص فلا يجوز

---

(١) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ١٧٠، مفاهيم سياسية شرعية لمحمد أحمد مفتي ٧٨.

أن يرجع فيها إلا لأهلها[١].

القسم الرابع: الأمور المباحة التي تتعلّق بمصالح الناس وما يعايشونه، ويدركون نفعه وضرره، مما لا يحتاج إلى تخصص، فلا بأس من إجراء الاستفتاء الشعبي فيها[٢].

القسم الخامس: المسائل التي لا يجوز للحاكم أن يلزم الناس بها، مثل المباحات التي لا يترتب على فعلها أو تركها ضرر ولا تمسّ المصلحة العامة، أو مثل المسائل الفقهية المتعلقة بالعبادات مما يتبع المقلّد فيها من يثق فيه من العلماء فلا يجوز للحاكم أن يلزمه بمذهب معين، فهذه المسائل لا يجوز إجراء الاستفتاء الشعبي لأجل إلزام الناس بها لأن الحاكم لا يجوز أن يلزم بها الناس لا ابتداءً ولا من خلال هذا الاستفتاء، لأن تصرف الحاكم منوطٌ بالمصلحة، وليس من المصلحة الشرعية أن يتدخل الحاكم في تقييد المباحات من غير مصلحة، أو يفرض على الناس مذهباً فقهياً معيناً[٣].

---

(١) انظر: السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي لضوء غمق ١٣٠، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٣١٧.

(٢) انظر: الحقوق السياسية للرعية لأحمد العوضي ٢٤٥، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي لضوء غمق ١٣٠، قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي ١٨١، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٣١٧.

(٣) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي ٣٥٦-٣٥٧، خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدريني ٤٤٨، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء لمحمد سلام مدكور ٣٣٤، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية لمحمد مفتي وسامي الوكيل ٤٩.

القسم السادس: الأمور المباحة التي تتعلق بما يملكه الناس، فهذه يجب الرجوع فيها إلى الناس حتى يعرف رضاهم لأن هذا من الأمور المتعلقة بما يملكون فلا يجوز التصرف فيه بغير إذن[١].

والدليل عليه: قصة وفد هوازن حين أتوا النبي ﷺ مسلمين فسألوه أن يرد عليهم أموالهم وسبيهم فاختاروا السبي فقام رسول الله ﷺ في المسلمين مستشيراً لهم في التنازل عن حقّهم لإخوانهم فتنازلوا جميعاً وقد تمّ معرفة رأيهم في التنازل عن حقهم عن طريق العرفاء[٢].

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ استشار جميع الناس في هذه القضية عن طريق العرفاء، فهو كالاستفتاء الشعبي لأنه متعلق بأمر يملكه الناس فلا بد من إذنهم، والاستفتاء الشعبي طريق من الطرق المباحة.

النوع الثاني: حكم الاستفتاء الإلزامي المقيد:

وأما الاستفتاء المقيد فإن كان التقييد فيه بتحديد قدر معين من العلم لا يتجاوز القراءة والكتابة أو قدراً قريباً منه، أو يشترط فيه مال أو نسب مما لا اعتبار له شرعاً، أو كتحديد سنٍّ معين مما لا يختلف الحكم الشرعي مع وجوده، فهذا الاستفتاء كالاستفتاء العام من حيث الحكم ولا اعتبار لهذا التقييد.

وأما إن كان التقييد محصوراً في أهل العلم والتخصص والاجتهاد فيجوز استفتاؤهم في المسائل المتعلقة بالتخصص كما في القسم الثالث لأنهم أهل الشورى في هذه المسائل.

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيلٍ أو شفيعِ قومٍ جاز، برقم (٢٣٠٧ و ٢٣٠٨).

وأما في المسائل الشرعية الاجتهادية فإن لم يكن الحاكم من أهل الاجتهاد، أو خفي عليه الحق فلم يتمكن من تَبَيّنه فلا بأس من إجراء الاستفتاء الشعبي المقيد بأهل العلم ليتوصل للحكم الشرعي عن طريق ذلك.

النوع الثالث: حكم الاستفتاء الاستشاري العام:

أما حين يكون الاستفتاء الشعبي مجرد استشارة وليس فيه إلزام ولا نفوذ، فإن الحكم فيها يحتاج إلى تفصيل يختلف عن التفصيل المتعلق بالاستفتاء الإلزامي:

أولاً: في المسائل القطعية لا يجوز إجراء مثل هذا الاستفتاء إذ لا مجال لأخذ آراء الناس في تطبيق أحكام الشرع.

ثانياً: وفي المسائل الخلافية والاجتهادية لا يجوز إجراء هذا الاستفتاء إذا كان متوجهاً للحكم الشرعي، لأن كلام الناس في المسائل الاجتهادية من غير علم هو من قبيل الفتوى بغير علم وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣]، فتوقيع عامة الناس على أوراق الاستفتاء المتعلقة بالحكم الشرعي بالجواز أو المنع هو من قبيل الفتيا بغير علم وهو محرّم.

أما إن كان الاستفتاء متجهاً إلى معرفة حال الناس قبل تطبيق الحكم الشرعي، أو يراد به إدراك المصالح والمفاسد من خلال استشارة الناس فلا بأس به، لأن استفتاء الناس هنا راجع إلى أمر لا يتعلق بفتياهم في الحكم الشرعي بل إلى أمر يفيد في معرفة حال الواقع قبل تطبيق الحكم.

مثال ذلك: اختلف العلماء في جواز التعزيز بالمال، وهي مسألة اجتهادية لا يجوز أن يجرى عليها استفتاء ليعرف رأي الناس فيها، لأن الأمر فيها مرجعه إلى الدليل والبرهان، وإنما يجوز أن يجرى الاستفتاء عن أثر هذا التعزير في منع بعض الأخطاء، أو في الآثار المترتبة على تطبيقه، ونحو هذا مما يفيد في معرفة واقع الناس قبل تطبيق الحكم.

ثالثاً: المسائل التي تحتاج إلى تخصص ومعرفة لا بأس بإجراء الاستفتاء الشعبي الاستشاري فيها لأجل تصوّر حال الناس ولا يجوز أخذ آراء الناس مباشرة في هذا الأمر لأن هذا التخصص يحتاج إلى علم ولا يصح أن يتكلّم فيها من ليس من أهله حتى ولو كان أمراً دنيوياً فلا يصح أن يتكلّم فيها الشخص من غير علم كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: ٣٦].

رابعاً: ما جاز فيه الاستفتاء الشعبي الإلزامي جاز فيه الاستفتاء الشعبي الاستشاري من باب أولى، وقد سبق أن الاستفتاء الشعبي الإلزامي يجوز في المسائل المتعلقة بحاجات الناس ومعاشهم وأعمالهم مما لا يحتاج فيه إلى تخصص، ولا ينبني على حكم شرعي.

خامساً: المسائل التي لا سلطة للدولة فيها على الشخص مثل ما ليس له علاقة بالمصلحة العامة من المباحات والمسائل الاجتهادية فلا حاجة لإجراء الاستفتاء الشعبي فيها حيث لا مصلحة من إجراء الاستفتاء مع عدم حاجة الدولة لإلزام الناس بها.

النوع الرابع: حكم الاستفتاء الاستشاري المقيّد:

أما التقييد المتعلق بالمال والسن والنسب والقراءة فوجوده كعدمه كما سبق.

أما إن كان التقييد محصوراً بأهل الاجتهاد والعلم والتخصص فيجوز استشارة هؤلاء في كل أمرٍ لم يرد فيه نصّ قطعي وكانوا من أهل العلم به، سواءً أكان في المسائل الشرعية الاجتهادية أم المسائل الدنيوية المتخصصة أم في غيرها من المسائل لأن استشارتهم فيها مداولة للرأي والاستدلال حتى يتوصل بها إلى الحق وهم أهل للنظر والاجتهاد وقد أمر الله بالشورى، والرجوع إليهم عن طريق الاستفتاء الشعبي منتظم في مفهوم الشورى الشرعية.

* * *

المبحث الرابع

الانتخابات الفرعية

الانتخابات الفرعية هي: الانتخابات التي تجرى للولايات والمهام المتعلقة بشأن خاص، كالانتخاب للبلدية أو النقابات أو المهنية أو الجامعات ونحو ذلك، إذ هذه الأمور تتعلّق بشأن خاص لا تتجاوزه، بخلاف الرئاسة والبرلمان فولايتهما عامة.

وهذه الانتخابات قد تكون عامة لجميع المواطنين كالانتخابات البلدية، وقد تكون خاصة بفئة محددة ممن يتعلق بها شأن المهمة المنتخب فيها كالانتخاب للنقابات المهنية أو للجامعات والتي لا يشارك فيها إلا فئة محددة.

والانتخابات الفرعية تنقسم إلى نوعين نذكرهما في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الانتخابات الفرعية التي من قبيل الولايات والوظائف.

المطلب الثاني: الانتخابات الفرعية التي من قبيل الوكالة.

* * *

المطلب الأول

الانتخابات الفرعية التي من قبيل الولايات والوظائف

ومن أهم ما يندرج في هذا النوع ما يلي:

أولاً: الانتخابات البلدية:

والمراد بها: إدلاء الناخبين بأصواتهم لاختيار الأعضاء المراد انتخابهم لعضوية المجالس البلدية[1].

وحكم الانتخابات البلدية جائز كحكم الانتخابات عموماً، ومستند ذلك يرجع إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول:

ما سبق من الأدلة الدالة على جواز الانتخابات عموماً، والانتخابات البلدية فرعٌ من هذا الجواز.

الأمر الثاني:

أنه إذا جازت الانتخابات الرئاسية والبرلمانية على أهميتها ومكانتها فلأن تجوز الانتخابات البلدية من باب أولى.

الأمر الثالث:

أن الناخبين في الانتخابات البلدية أقدر على معرفة مرشحيهم من الناخبين في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية من جهة قرب اختصاص المجالس البلدية من اهتمام الناس، ومن جهة قرب الناس من المرشحين الذين يمثلونهم، وهذا يجعل حكمها أهون وأيسر من حكم الانتخابات الرئاسية والبرلمانية.

---

(١) انظر: الانتخابات البلدية لعلي المزايدة ٤٠.

ثانياً: الانتخاب للوظائف في الدولة.

ويندرج في هذا: الوظائف لمناصب الجامعة كانتخاب رؤساء الأقسام في الجامعات، والانتخاب لرئاسة الجمعيات الخيرية الرسمية والانتخاب لأي وظيفة من وظائف الدولة الإشرافية التي يتولى الموظف الإشراف على أعمال موظفين آخرين ويتولّى مسؤوليتهم وتأديبهم[1].

وحكم الانتخاب لهذه الوظائف كحكم الانتخابات عموماً، لما سبق من التعليل في الانتخابات البلدية، وأمر هذه الانتخابات أهون من الانتخابات من جهة أن الناخبين فيها هم من المقرّبين من هذه الوظيفة، العالمين بها وبأهلها.

* * *

---

(١) انظر: طلب الولاية ونوازله لزيد الغنّام، ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد ١ ص ٣١٦.

المطلب الثاني

الانتخابات الفرعية التي من قبيل الوكالة

ويندرج فيها ما يلي:

أولاً: انتخابات الشركات والجمعيات الخاصة:

التي تكون ضمن ملكية بعض الناس، سواءً أكانت تجارية أم خيرية أم غير ذلك.

فالانتخابات هنا جائزة مطلقاً بلا قيود، لأن الشخص يملك التصرّف في ماله بما يشاء ما لم يرتكب إثماً، فله على هذا أن يتولى أمر ماله مباشرة، أو يوكّل من يريد وبالطريقة التي يشاء، والإشكالية التي تدخل على الانتخابات أنها طريق موصل للولايات فلا بد لمن يتولاها أن يكون من أصلح الناس لها وأقدرهم على إدارة أمورها، والانتخابات ربما لا تحقق ذلك، وهذا الأمر غير موجود في مثل هذه الجمعيات والشركات الخاصة.

ثانيا: انتخابات النقابات العمالية والنقابية.

والمراد بالنقابات العمالية: «أسلوب لتنظيم بعض فئات العمال بهدف حماية مصالحهم المهنية، وتخضع للقوانين الخاصة التي تمنحها ولاية قانونية أوسع في إدارة شؤونها الداخلية»[1].

وأما النقابات المهنية: فهي منظمات عامة تتكون من جميع أبناء المهنة بهدف إدارة المرافق العامة المهنية، وتكون ممثلة لأفراد المهنة لدى السلطات العامة، وتدار هذه المجالس عن طريق مجالس يختارها المهنيون[2].

---

(١) النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش حمايل ٣٢.

(٢) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش ٣٦.

ويرجع تاريخ ظهور الحركات النقابية إلى عام ١٧٢٠م في بريطانيا، حيث اجتمع الخياطون ورفعوا ظلامتهم للبرلمان، ثم تنادوا لتأليف جمعية تطالب بحقوقهم وتدعو لزيادة أجورهم وتقليل ساعات عملهم[١].

وهي من إفرازات الحياة الفردية التي قامت عليها المجتمعات الغربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، إذ إن تشكيل الجماعات والنقابات والانضمام إليها من الحقوق الفردية للمواطن[٢].

ولقد لجأت الأنظمة الاشتراكية إلى الدمج بين النقابات العمالية والمهنية على أساس أن النقابات الصناعية هي الأصل وهي تضم جميع العاملين سواءً أكانوا عمالاً أم إداريين أم فنيين، وعلى هذا تكون النقابات المهنية داخلة في مسمّى النقابات العمالية.

وأما الأنظمة الرأسمالية فتفرّق بين هاتين النقابتين، على اعتبار أن النقابة العمالية تضمّ الطبقة العاملة الكادحة كعمّال الفحم مثلاً، ولا يشترط في عضويتها تعليم معين، وتكون مهمتها محصورة في المطالبة بمصالح العمال المادية من زيادة الأجور وتخفيض ساعات العمل وحلّ مشكلة البطالة ورفع مستوى الشعب عن خط الفقر، وأما النقابات المهنية فهي تجمع أصحاب الشهادات العلمية لمهنة ما فلا بد لمن ينضوي تحتها أن يكون لديه تعليم معين كالتعليم الجامعي في ذات المهنة، وأن يخضع لأسس وقوانين الممارسة المهنية ويتم محاسبة الأفراد بناء عليها، فالمهنيون يتفقون في أساس المهنة لكنهم قد لا يتفقون في

---

(١) انظر: الحركة النقابية في العالم لجورج لوفران ٩.

(٢) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش حمايل ٣٢.

الأفكار والرؤى، إذ الاتفاق في المهنة لا يلزم منه الاتفاق في الأفكار، بخلاف العمّال فهم متفقون في نقابتهم؛ نظراً لأنها تتبنى الدفاع عن مصالحهم وحقوقهم[١].

ولا تكتفي النقابات المهنية بمجرد الدفاع عن مصالح المهنيين فقط، بل لها دورٌ في تطوير ذات المهنة، وإنشاء البحوث والدراسات المتعلقة بها، وتنسيق الدعم المادي والعلمي لها، وتطوير التعليم والتدريب فيها، مع تحديد كيفية ممارسة المهنة ومراقبة السلوكيات والأخطاء المهنية إضافة إلى كونها جهة استشارية للأمور المتعلقة بالمهنة[٢].

ومن النقابات المشهورة نقابة الأطباء والمحامين والمهندسين والصحفيين والكتّاب[٣].

ومما يقترب من مفهوم النقابات، الاتحادات الطلابية والمراد بها: الحركة التي تسعى إلى الدفاع عن مصالح الطلاب المادية والمعنوية، والمطالبة لهم بأفضل الطرق والوسائل التعليمية وأيسرها[٤].

---

(١) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش ٣٨، العضوية الإلزامية في النقابات المهنية لزيد حمزة ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني ١٨، دراسات فكرية لحركة العمال النقابية في الوطن العربي لحكمت كوتاني ١١٧-١٣٨.

(٢) انظر: نقابة المهندسين الهموم والمهام لوائل السقا ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني ٣١، عضوية النقابات لزيد حمزة ضمن كتاب النقابات المهنية وتحديات التحول الديمقراطي في الأردن ١٣٢.

(٣) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش٣٩.

(٤) انظر: الحركة الطلابية المغربية لمحمد ضريف ٩١.

حكم الانتخابات للنقابات المهنية والعمالية:

الانتخابات في النقابات العمالية والمهنية أمرٌ شائعٌ في هذه النقابات، بل إن كل الهيئات النقابية العليا والدنيا لا بد أن تكون منتخبة من قبل العمّال، ويصبح التعيين لأي مسؤولية نقابية ولو صغرت أمراً غريباً[1].

والانتخابات لهذه النقابات يختلف بحسب الصلاحية التي تمنح لهذه النقابات:

فإن كانت عمل هذه النقابات لا يتجاوز الدفاع عن مصالح أهل النقابة، والمطالبة بحقوقهم، كما هو حال النقابات العمالية فالانتخابات حينها جائزة لأنها من قبيل الوكالة، فلهم أن يوكّلوا من يريدون ممن يحقق لهم غايتهم وبالطريقة التي يرونها مناسبة.

وإن كان عمل النقابات لا يقتصر على مجرد الدفاع عن المصالح الخاصة لأفرادها، وإنما يكون لها مهامّ أخرى تتعلّق بالصالح العام ويتأثر بها غير المهنيين، كما هو الحال في النقابات المهنية حيث لا يتوقف دورها على المطالبة بحقوق المهنيين بل لها دور في ضبط سلوكيات المهنة ومراقبة أفرادها، وبذل الجهد والاستشارة في سبيل تطوير أداء هذه المهنة، وهذه الأمور لا يقتصر أمرها على المهنيين فحسب، بل تتعلّق بالصالح العام، فحكم الانتخابات فيها كحكم الانتخاب للوظائف مما سبق في المطلب الأول، فلا بد من تحقيق الانتخابات للمصلحة الشرعية، وأن لا تكون سبباً في الإضرار أو التأثير على تحقيق هذه النقابة للمصالح الشرعية المرجوّة منها، وكما سبق فأمر الانتخابات فيها أهون

(١) انظر: دراسات فكرية لحركة العمّال النقابية في الوطن العربي لحكمت كوتاني ٤٧.

وأيسر من أمر الانتخابات في الولايات العامة نظراً لانحصار مهمتها؛ ولأن الناخبين فيها هم من أهل الصنعة الذين هم أدرى بها وبمن يتولى أمرها، فحالهم في انتخاب من يتولى أمر هذه النقابة كحال أهل الحلّ والعقد في انتخاب من يتولى شان الأمة.

* * *



الأحكام المتعلّقة بكيفية الانتخابات

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إذن الإمام.

المبحث الثاني: تغيير نتائج الانتخابات.

المبحث الثالث: الدعاية الانتخابية.



المبحث الأول

إذن الإمام

الانتخابات من حيث الرجوع إلى إذن الإمام ورأيه فيها يمكن تقسيمها إلى حالتين:

الحالة الأولى: الانتخابات للولايات فيما دون الرئاسة العامة كالوزارة والإمارة والمجالس البرلمانية.

الحالة الثانية: الانتخابات الرئاسية.

أما في الحالة الأولى: وهي في الانتخابات لما دون الرئاسة العامة:

فلا بد أن يأذن بها الإمام، ولا يجوز أن تقوم من غير الرجوع إليه، لأن تولية الأمراء والوزراء من اختصاصات الإمام، وما الوزراء والأمراء إلا نواباً عن الإمام ووكلاء عنه[1] فلا اعتبار لولاية أحد ما لم يكن موكلاً من قبل الإمام.

ولا يستثنى من ذلك إلا حالة الضرورة التي تكون البلاد من غير إمام، أو يتعذر الاتصال به لأي سبب كان، فلا مناص من قيام الولايات ولو لم يأذن بها الإمام[2]، ويكون ذلك راجع لأهل البلد في اختيار الطريقة المناسبة لاختيار الأكفاء لهذه الولايات، ومن الطرائق الجائزة طريقة الانتخابات.

وبناءً عليه: لا يجوز إجراء الانتخابات فيما دون الرئاسة إلا بإذن الإمام وموافقته إلا في حالة الضرورة فلا بأس بإجرائها ولو لم يأذن الإمام.

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣١، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ٦٤.

(٢) انظر: الحاوي الكبير للماوردي ٨/١٦، غياث الأمم ١٧٣.

الحالة الثانية: الانتخابات الرئاسية.

والانتخاب للرئاسة لا يخلو من صورتين:

الصورة الأولى: أن لا يكون ثمة عهد من قبل الإمام السابق، فيجوز للناس أن يختاروا أصلح من يرضونه، ويجوز إجراء الانتخابات لأجل ذلك، ويكون الإذن في ذلك راجعاً إلى أهل الحلّ والعقد من الناس، سواءً أكانوا أشخاصاً أم مجالس أم غير ذلك.

الصورة الثانية: أن يكون الإمام السابق قد عهد بالرئاسة إلى أحد من الناس أو إلى مجموعة منهم، وحكم إجراء الانتخابات مع وجود العهد والاستخلاف مبني على حكم الاستخلاف وهل هو عهد لازم أم مجرد ترشيح.

ومعنى الاستخلاف هو أن يعقد الإمام في حياته لشخص ليلي أمور المسلمين من بعده[١].

فإذا عهد الإمام لأحد من الناس من بعده فبايعه الناس صحت البيعة ولزمت، وإن رفض الناس بيعته فلا يكون إماماً بمجرد الاستخلاف[٢]، لكن هل الاستخلاف ملزم للناس فيجب على المسلمين أن يبايعوا هذا الشخص أم أن لهم أن يختاروا غيره؟

ومحل النزاع إنما هو في الإمام المستجمع لشرائط الإمامة، والذي تم اختياره من قبل أهل الحل والعقد، وقد اجتهد للمسلمين فاختار لهم أصلح من يراه مستجمعاً لشرائط الإمامة ومستحقاً لها[٣]، فهل يكون استخلاف هذا الإمام،

---

(١) انظر: روضة الطالبين للنووي ٧/٢٦٤.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٥٣٠.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩، غياث الأمم ٦٦، مغني المحتاج للشربيني ٤/١٦١.

وعهده إلى أحد من الناس ملزماً للناس؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: لزوم هذا الاستخلاف ووجوب العمل به، وهو مذهب الحنفية[١] والمالكية[٢] والشافعية[٣] والظاهرية[٤].

القول الثاني: جواز هذا الاستخلاف، وعدم لزومه، بل هو مجرد ترشيح، وهو ما ذهب إليه الحنابلة[٥] وبعض الشافعية [٦] وكثير من المعاصرين[٧].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن هذه الطريقة طريقة لا يعارضها نص ولا إجماع[٨].

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن النص الشرعي قد دلّ على أن البيعة هي الطريقة الشرعية

---

(١) انظر: المسامرة في شرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف ١٧١، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٢٨٣/٢.

(٢) انظر: الذخيرة للقرافي ٢٧/١٠.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ١٩، وغياث الأمم ٦٧، مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ٣٠.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١٦/٥.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٥.

(٦) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩.

(٧) منهم: محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ٢٧٨، وظافر القاسمي في نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ٢١١، ومحمد النبهان في نظام الحكم في الإسلام ٥٣٧، وصادق شايف نعمان في الخلافة الإسلامية ١٦٦، ومحمد سلام مدكور في معالم الدولة الإسلامية ٢٧٠، محمد رأفت عثمان في رياسة الدولة ٣٠٢، كايد قرعوش في طرق انتهاء ولاية الحكام ١٧٧.

(٨) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٦/٥.

لاختيار رئيس الدولة الإسلامية، وإلزام الناس برأي الإمام السابق من غير اختيارهم منافٍ لتلك الأدلة[١].

الوجه الثاني: أن عدم ورود دليل على منع هذه الطريقة لا يجعلها ملزمة، فعدم الدليل يدلّ على الجواز لا اللزوم.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على العمل بهذه الطريقة، فقد عهد أبو بكر لعمر رضي الله عنه، وعهد بها عمر إلى الستة من أهل الشورى، وما عرف أن أحداً من الصحابة خالفهم في ذلك فكان إجماعاً[٢].

وقد عهد بها أبو بكر إلى عمر من غير استشارة ولا مراجعة ولم تتوقف بيعته على رضا الصحابة فدلّ على أنه حق للإمام وملزم للأمة[٣].

وقد نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الإجماع قائم على جواز الاستخلاف لا لزومه، ومحل النزاع إنما هو في اللزوم لا الجواز[٤].

الوجه الثاني: أن عهد أبي بكر لعمر كان بعد مشاورته للناس ومعرفة رضاهم[٥] وكذا عمر لم يضعها في الستة إلا بعد مشورة الناس بل هم من أَلح

---

(١) انظر: قواعد نظام الحكم للخالدي ٢٧٦.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/١٦ و ١٨، الأحكام السلطانية للماوردي ١٨، و مآثر الإنافة ٣٠، المسامرة في شرح المسايرة ١٧١، وانظر: الإمامة العظمى لعبد الله الدميجي ١٨٦-١٨٧.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩، غياث الأمم ٦٧، الذخيرة ١٠/٢٧.

(٤) انظر: قواعد نظام الحكم لمحمود الخالدي ٢٧٨.

(٥) انظر: تاريخ الطبري ٥٦٣.

عليه[١] مما يدلّ على أن الاستخلاف كان برضاهم[٢].

الدليل الثالث: القياس على الاستخلاف في الإمارة الصغرى، فكما جاز أن يجعل الإمام الإمارة لواحد بعد واحد كما فعلها النبي ﷺ في غزوة مؤتة جاز فعل ذلك في الخلافة[٣].

وأناقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بصحة هذا القياس بسبب وجود فرق ظاهر بين الأصل والفرع، فتولية الأمراء في الولايات الصغرى هي من اختصاص الإمام، فكما له تقليد الأمراء وعزلهم، له أن يرتب الأمراء واحداً بعد آخر، وأما الخلافة العظمى فإن التولية فيها ليست من حق الإمام، بل من حق أهل الاختيار، فالاستدلال هنا بأن من حق الإمام أن يستخلف استدلال بمحل النزاع إذ لا يسلم بأن من حق الإمام أن يستخلف.

الدليل الرابع: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «لقد هممتُ – أو أردتُ – أن أرسل إلى أبي بكر وابنه فاعهد أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون»[٤].

---

(١) انظر: صحيح البخاري كتاب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان، برقم (٣٧٠٠). وصحيح مسلم كتاب الإمارة، باب: الاستخلاف وتركه، برقم (٤٧١٣).

(٢) انظر: قواعد نظام الحكم للخالدي ٢٧٧-٢٧٩، نظام الحكم للنبهان ٥٣٦، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت ٣٠٠-٣٠١.

(٣) انظر: غياث الأمم ٦٩، وانظر: الإمامة العظمى للدميجي ١٨٨.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب المرضى، باب: ما رخص للمريض أن يقول إني وجع أو وا رأساه أو اشتد بي الوجع، برقم (٥٦٦٦)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ، برقم (٦١٨١).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ همّ أن يعهد ثم ترك ذلك فدل على جوازه[١].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الاستخلاف هنا استخلاف من النبي ﷺ فهو حكم شرعي لازم لصدوره عن النبي ﷺ، ولا يصح أن يقاس استخلاف غير النبي ﷺ على استخلاف النبي ﷺ.

الدليل الخامس: ما في الاستخلاف والعهد من انتظام أمر المسلمين، ودفع ما يتخوف من الاختلاف والنزاع المفضي إلى الفساد[٢].

ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن ظهور فائدة الاستخلاف لا يلزم منه القول بلزوم الاستخلاف على المسلمين، فقد يكون في غيرها من الطرق في أزمان وأمكنة مختلفة ما يكون أكثر نفعاً واستقراراً للمسلمين.

الوجه الثاني: أن أمر الاستخلاف إن وصل إلى الحد الذي يكون في تركه مضرة للمسلمين، وفي العمل به جمع لكلمتهم وحماية لبيضتهم، فلا مناص من القول بلزومه لهذا الاعتبار، وليس لأجل أنه لازم بذاته.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن القول بلزوم البيعة لمجرد الاستخلاف فيه هدم لأصل الشورى التي جاء بها الإسلام[٣].

---

(١) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ١٨٦.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٦/٥.

(٣) انظر: الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بغير ما أنزل الله لصادق شايف نعمان ١٦٣.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الاستخلاف إنما يكون من الإمام العدل المستجمع لشرائط الإمامة، والشورى من أهم أوصاف الإمام في كل ولايته، فكيف يتركها في أمر عظيم كالاستخلاف؟

الدليل الثاني: والإمام وكيل عن الأمة، وتصرفات الوكيل لا تنفذ إلا في حدود الوكالة فلا يصح تصرفه فيما لم يؤذن له، وحين لا يأذنون له في الاستخلاف فتصرفه بناءً على هذه القاعدة تصرف باطل[1].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بأن ولاية الإمام على الناس ما هي إلا وكالة محضة، بدليل أن كثيراً من أحكام الوكالة لا تنطبق كلها على تصرفات الإمام، فالوكالة تبطل بموت الموكل أو عزله لوكيله، ولا تصح أن تكون في غير ما وكّل فيه، وتصرفات الإمام لا تكون على هذا النحو.

الدليل الثالث: أن اختيار الإمام حق لأهل الاختيار فلا يلزمهم استخلاف الإمام إلا برضاهم[2].

الدليل الرابع: أن الاستخلاف لو كان عقداً لازماً للزم منه اجتماع إمامين في وقت واحد، وهو أمر غير جائز[3].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن القول بلزوم الاستخلاف إنما يكون بعد موت الإمام وليس في حياته، فلا يلزم من القول به أن يكون ثمة اجتماع لإمامين، لأن الإمام الثاني لا تنعقد ولايته إلا بعد موت الأول.

---

(١) انظر: الخلافة الإسلامية لصادق شايف ١٦٤-١٦٥.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٥.

الترجيح:

الأظهر من هذين القولين هو القول الثاني، فالأصل هو أن يلتزم الناس بما اختاره لهم الإمام السابق، لأن اختياره لهم قائم على النصح والاجتهاد في البحث عن أصلح الناس لهم، وقد شاورهم وعرف ما في نفوسهم، فاختياره لهم بعد هذا الأمر أفضل لهم وأجمع لكلمتهم من ترك الأمر من غير تحديد لإمام، والرجوع فيه إلى جماعة قد تتفق أو تختلف.

هذا هو الأصل، لكنه غير ملزم، ومن حق أهل الاختيار أن يختاروا غير المعهود إليه ممن يرون أنه أصلح وأكفأ وأن اختياره بهذه الطريقة أنفع للمسلمين من مبايعة من عهد إليه الإمام، وسبب الترجيح ما يلي:

الأمر الأول: أن الأصل عدم لزوم هذا الطريقة، ولا دليل يدل على لزومها حتى يتمسك به.

الأمر الثاني: أن السمع والطاعة للإمام يكون في حال ولايته، واستخلافه لمن يقوم بالأمر من بعده تصرف فيما بعد ولايته فلا وجه للقول بلزومها على الناس.

الأمر الثالث: أن ما جرى به العمل في عصر الصحابة رضي الله عنهم يدل على جواز العمل بهذه الطريقة لا لزومها.

الأمر الرابع: وظاهر حال الصحابة رضي الله عنهم أنهم راضون عن من يختاره لهم أبو بكر، ومن يختاره عمر، لقناعتهم بفضل هذين الصحابيين الكريمين، ونصحهما، وبذلهما لغاية وسعهما في نفع الإسلام والمسلمين، فلا يوجد في صدر أحد حرج في مبايعة من يختاره لهم أبو بكر أو عمر، وإذا كان الرضا

ظاهر من حالهم خرج فعل الصحابة رضي الله عنهم من محل النزاع، لأن محل النزاع إنما في حالة عدم رضا أهل الاختيار.

الأمر الخامس: أن المصلحة الشرعية قد تقتضي العمل بطرائق أخرى غير طريقة الاستخلاف تحقق للمسلمين من المنافع والمصالح أعظم مما تحققه طريقة الاستخلاف، وهو أمر يختلف بحسب الزمان والمكان، فالقول بأن طريقة الاستخلاف طريقة جائزة كغيرها من الطرق بحسب ما يحقق المصلحة الشرعية أمر يراعي جانب المصلحة ويراعي تغير الزمان والمكان، وأما القول بلزوم طريقة الاستخلاف ففيه تضييق على الناس في العمل بما يحقق لهم المصلحة الشرعية.

وبناءً عليه: فيجوز إجراء الانتخابات الرئاسية ولو كان ثمة عهد من الإمام السابق إذا لم يرض الناس بمن اختاره لهم الإمام السابق.

* * *

المبحث الثاني

تغيير نتائج الانتخابات

حين تجرى الانتخابات، ويتقدم الناس لترشيح من يختارونه، ثم تظهر النتائج عن فوز أحد المرشحين للولاية المنتخب عليها، فهل يجوز تغيير نتيجة هذه الانتخابات، وإسناد الولاية لغيره؟

الجواب: إن تغيير نتائج الانتخابات له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون بطريق الغش والتزوير والكذب على الناس بأي طريقة تم هذا الأمر، فهذا لا شك في تحريمه ومنعه سواءً أجاء هذا التزوير من قبل الحاكم، أم من الجهة المنظمة أو من أي أحد من الناس، لأن الكذب والغش من الأمور المحرمة في الشريعة الإسلامية.

الحالة الثانية: أن يكون التغيير عن طريق إبطال الحاكم لنتيجة الانتخابات، وعزمه على إسناد الولاية لمن يختاره لا من يختاره الناس.

وحكم هذه الحالة يختلف بحسب المقصد الذي من أجله أراد الحاكم تغيير نتيجة الانتخابات فإن كان لغير نظرٍ معتبر، ولا مراعاة للمصلحة الشرعية، كأن يختاره لهوى أو مصلحة شخصية، فحكم هذا التصرف محرم ومخالف للأمانة الشرعية.

والدليل على ذلك: أن الإمامة مسؤولية وأمانة عظيمة، والعمل فيها من غير مصلحة شرعية من إضاعة الأمانة وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٢٧]، وقد نصّ العلماء على أن تصرف الإمام مبني على مراعاة الأصلح للناس، واختيار

الولاة لهوى أو عصبية منافٍ لهذه القاعدة، وموقع لصاحبه في الحرج[(١)].

فإن أراد الإمام تغيير نتيجة الانتخابات لمصلحة معتبرة كأن رأى أن غير المرشح أولى منه بهذه الولاية، أو غير ذلك، فحكم تغييره لنتيجة الانتخابات يمكن أن يخرج على تخريجين:

التخريج الأول: لزوم أخذ الإمام بما ذهب إليه أهل الشورى:

فإذا استشار الإمام أهل الشورى فأشاروا عليه جميعاً أو أكثرهم فهل يلزمه أن يأخذ برأيهم، أم أن له أن يخالفهم ويأخذ برأيه؟

قد اختلف العلماء في ذلك إلى قولين:

القول الأول: عدم لزوم الأخذ بالشورى، وإليه ذهب جمهور الفقهاء المتقدمين[(٢)] وبعض المعاصرين[(٣)].

القول الثاني: لزوم الأخذ بالشورى، وهو ما ذهب إليه كثير من المعاصرين[(٤)].

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٠.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٦/١٩٠-١٩١، أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٣١، المحرر الوجيز لابن عطية ٣/٢٨١، تفسير النسفي ١/٣٠٦، وقد اختلف العلماء في الحكمة من أمر الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام أن يستشير كما في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، ولم يذكر أحداً منهم إن الشورى ملزمة للنبي ﷺ انظر: النكت والعيون للماوردي ١/٤٣٣، الشرح الكبير للرازي ١/٤٠٩، زاد المسير لابن الجوزي ١/٣٩٠-٣٩١.

(٣) منهم: حسن هويدي في الشورى في الإسلام ٦، محمود بابللي في الشورى في الإسلام ٥٦، عبد الكريم زيدان في أصول الدعوة ٢٢١، منير البياتي في النظام السياسي الإسلامي ١٩٤.

(٤) منهم: يوسف القرضاوي في السياسة الشرعية ١٠٤، فتحي الدريني في خصائص التشريع الإسلامي ٤٥٣، رائف النعيم في الشورى ٩١، محمد أبو فارس في حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها ١٩٢، فؤاد عبد المنعم في أصول نظام الحكم في الإسلام ٢٢١، عبدالحميد الأنصاري في الشورى وأثرها في الديمقراطية ٢٢٢، عبدالرحمن عبد الخالق في الشورى في ظل النظام الإسلامي ١١٣، أحمد أبو شنب في قاعدة الشورى ٥٢، وهبة الزحيلي في نظام الحكم ٢٥١.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩].

ووجه الدلالة من الآية: أن الآية تدل على عدم لزوم الأخذ برأي أهل الشورى من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى أمر الرسول ﷺ بالعفو عنهم والاستغفار لهم، فكيف يكون قولهم ملزماً للرسول عليه الصلاة والسلام وهم محتاجون لاستغفاره[(١)]؟

الوجه الثاني: أن الله تعالى أسند العزم إلى الرسول ﷺ دون تقييده برأي من استشارهم فدلّ على عدم لزوم الأخذ برأيهم[(٢)].

وقد نوقش الوجه الأول: بأنه لا تعارض بين الأمرين، فهم محتاجون لاستغفار الرسول ﷺ، والرسول عليه الصلاة والسلام يأخذ بأقوالهم فيما لا نص فيه فلا تعارض بين الأمرين[(٣)].

ونوقش الوجه الثاني: بأن إسناد العزم إلى الرسول ﷺ لا يلزم منه أن يكون عازماً على إمضاء رأي نفسه، فالعزم هو الجزم على الفعل وقد يكون الجزم على فعل ما أشاروا به[(٤)].

---

(١) الشورى في الإسلام لحسن هويدي ٨.

(٢) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي ٨.

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ١١٣.

(٤) انظر: الشورى لمحمد الصالح ١٠٨، حكم الشورى في الإسلام ونتجيتها لمحمد أبو فارس ١٥٣، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ١١٨.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن العزم هنا جاء مطلقاً، فهو يحتمل العزم على إمضاء رأيه الذي اختاره، أو رأي من أهل الشورى، وحيث جاء مطلقاً فهو شامل للحالتين فتقييده بأنه في العزم على أخذ رأي أهل الشورى تقييد بلا دليل.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [سورة النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بطاعة أولي الأمر، فكيف نوفق بين الأمر بطاعتهم وبين مخالفتهم لأجل رأي أهل الشورى[١].

نوقش هذا الدليل: بأن وجوب الطاعة مقيد بعدم مخالفته للشريعة، والأخذ برأي أهل الشورى مما دلت عليه الشريعة فلا طاعة لهم فيه[٢].

ويمكن أن يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن الإلزام برأي أهل الشورى هو محل النزاع فذكرها هنا هو تمسك بمحل النزاع.

الوجه الثاني: أن القول بأن ما يقرره أهل الشورى هو من الشرع الذي لا يطاع الحاكم فيه يلزم منه أن يكون رأي أهل الشورى من الدين، ولا يخفى أن رأي أهل الشورى قد يصيب ويخطئ فكيف يكون من الدين وهو بهذه المثابة؟

الدليل الثالث: ما وقع من مخالفة النبي ﷺ ثم خلفائه الراشدين لرأي أهل الشورى في أكثر من موطن مما يدلّ على كونها غير لازمة وإلا لما خالفها النبي ﷺ، ومن تلك المواضع:

---

(١) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي ١٩.

(٢) الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ١٦٤.

أولاً: صلح الحديبية: حيث أمضى النبي ﷺ الصلح ولم ينظر لرأي أكثر الصحابة الذين لم يرتضوه في أول الأمر[١].

ثانياً: حروب الردة: حيث خالفهم أبو بكر رضي الله عنه واستمسك برأيه ولم يلتفت لرأي من خالفه حتى وافقوه، وفي هذا دليل على أن الشورى غير ملزمة وإلا لما جاز لهم مخالفة أهل الشورى[٢].

ثالثاً: جيش أسامة: حيث أنفذه أبو بكر مع وجود معارضة من بعض الصحابة لإنفاذه فأصر على ذلك[٣].

وقد نوقش الاستدلال بهذه الوقائع وغيرها: بأنها مسائل خارجة عن محل الشورى لورود النص الشرعي فيها، فلا مجال للأخذ برأي أحد فيها مع وجود النص الشرعي[٤].

وحيث دخل هذا الدليل الاحتمال فقد سقط به الاستدلال.

الدليل الرابع: أن الأصل في الحاكم أن يكون مجتهداً، والمجتهد يحرم عليه التقليد، فكيف يترك الاجتهاد المأمور به ونطلب منه أن يلتزم بالتقليد المحرم عليه[٥].

---

(١) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي ١٠.

(٢) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي ١٤.

(٣) انظر: الشورى لرائف النعيم ٨٥.

(٤) انظر: الشورى لمحمد الصالح ١١١-١١٤، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها لمحمد أبو فارس ١٠٦ وما بعدها، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ١٣٣، الشورى لرائف النعيم ٩٠، الشورى بين النظرية والتطبيق لقحطان الدوري ٣٠٢.

(٥) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي ٢٢.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [سورة الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩].

وجه الدلالة: أن الأمر للوجوب، ووجوب الشورى يتضمن الالتزام برأي أهل الشورى لأنه هو المتمم للواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب(١).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن غاية ما تدل عليه الآيات الكريمة وجوب الشورى، لا وجوب الأخذ بما ذهب إليه أهل الشورى(٢).

الدليل الثاني: فعل النبي ﷺ، حيث لم يثبت أن النبي ﷺ شاور أصحابه في أي أمر ثم ترك العمل بما أشاروا به عليه مما يدل على أن الشورى ملزمة(٣).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن رجوع الحاكم إلى رأي أهل الشورى هو من ثمار الشورى وفوائدها، وليس لأنها ملزمة له، فمن يستشير فمن الطبيعي أن يأخذ برأي المشير لا لأن رأيه ملزم بل لما ظهر له من الحق بسبب هذه المشورة(٤).

الدليل الثالث: أن الله تعالى قد أمر بالشورى، وحين تكون الشورى غير ملزمة فهي فاقدة لمضمونها ولا فائدة منها(٥)؟

---

(١) انظر: الشورى للصالح ١١٧.

(٢) انظر: الشورى لرائف النعيم ٨٧.

(٣) انظر: الشورى للصالح ١١٩، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها لمحمد أبو فارس ١٥٦-١٧٢.

(٤) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي ٧.

(٥) انظر: خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدريني ٤٥٤، الشورى للصالح ١٢٠، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٠٦.

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن فائدة الشورى ليست محصورة في الأخذ برأي أهل الشورى فقط، بل لها فوائد أخرى كالاستنارة بما عند الآخرين ومعرفة أدلتهم وبراهينهم مما يساعد الحاكم على اتخاذ رأيه الصحيح، فالحاكم يعتمد عليها ولا يلزمه أن يأخذ بها.

الدليل الرابع: أن القول بأن الشورى غير ملزمة يؤدي إلى وقوع الحكام في الظلم والاستبداد والتعدي على حقوق الله وحقوق عباده، وقد كان من آثار التمسك بأحقية الحاكم في ترك الشورى أن بليت الأمة بالحكام الظلمة المستبدين[1].

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: نفي وجود علاقة بين الاستبداد والظلم الذي حصل في التاريخ الإسلامي والواقع المعاصر وبين القول بعدم لزوم الشورى، فوقوع الحكام في الظلم لم يكن ناشئاً عن تمسكهم بخلاف فقهي، أو لازماً له، فالحاكم الذي يرتكب الظلم والعدوان على المسلمين لم يرفع بالشورى رأساً فضلاً عن كونها ملزمة له أم لا.

فإن قيل: لو كانت الشورى ملزمة لمنع الناس الحاكم عن الظلم.

فالجواب: أن الحاكم قد وقع في الحرام القطعي الذي لا خلاف في منعه ولم يمنعه الناس بسبب عدم استطاعتهم، فمنع الظلم قد حصل بسبب العجز وليس بسبب قبولهم لتأويل الحاكم في مسألة فقهية.

---

(١) انظر: حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها لمحمد أبو فارس ١٨٧-١٨٨، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ١١٠.

الوجه الثاني: بأن الحكم في الشريعة مقيد بأمور تحمي النظام من الوقوع في الاستبداد، إذ الحاكم ملتزم بدستور الشريعة، وعليه رقابة من أهل العلم تذكره وتمنعه، وهو أيضاً لا يصل لهذا المنصب إلا بعد اتصافه بصفات تؤهله لتولي الرئاسة وهذه الصفات تجعله بعيداً عن الوقوع في الظلم والتعدي[1].

فإن قيل: واقع كثير من المجتمعات الإسلامية – قديماً وحديثاً – لم تكن على الحال المذكورة من الالتزام بالقيم الشرعية فالقول بأن الاستبداد بعيد مبني على الصورة الشرعية المثالية وهي مفقودة في كثير من المجتمعات فلا يصح التمسك بذلك لأنه أمر مفقود.

فالجواب: أن البحث هنا في الحكم الشرعي للشورى في المجتمعات الإسلامية في وضعها الطبيعي الذي تكون فيه ملتزمة بأحكام الإسلام، وهو بحث للشورى في حد ذاتها وهل تكون ملزمة أم لا، أما حين يخشى الناس من حصول الظلم والاستبداد من قبل حكامهم، ويكون بإمكانهم أن يمنعوا ذلك عن طريق إلزام الحاكم بشورى أو نظام معين فلا شك في القول به لأن ذلك مما يحصل به دفع المحرمات، فتكون الشورى حينها ملزمة لا من جهة كونها شورى، بل لاعتبار آخر يراد به حماية البلاد من الوقوع في المحرمات فلا يصح القول بأن الشورى ملزمة مطلقاً لأجل حالة طارئة.

الترجيح:

الأظهر من قولي العلماء هنا أن العمل بالشورى غير ملزم للحاكم المجتهد، وملزم للحاكم غير المجتهد ووجه اختيار هذا القول أمور:

---

(١) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدي، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ٣٠٨.

الأول: أن فيه جمعاً بين القولين.

الثاني: أن الأصل عدم لزوم الأخذ برأي أهل الشورى، وحيث لم يسلم دليل ملزم في ذلك فالأصل عدم وجوبه على الحاكم.

الثالث: ولأن الحاكم مجتهد، فكيف يخالف اجتهاده لأجل اجتهاد غيره، وإذا كان القاضي المجتهد لا يترك اجتهاد لاجتهاد غيره فالحاكم الذي أعلى منه وأفضل أولى بأن لا يكون ملزماً برأي أهل الشورى.

الرابع: والقول بلزوم العمل برأي أهل الشورى يجعل الطاعة لهم لا للحاكم، خاصة إذا علمنا أن الشورى من أساسيات الحكم في الإسلام، فيلزم منه أن لا يطاع الحاكم في أي مسألة يستشير فيها، وإنما الطاعة تكون لأهل الشورى، إن وافقوه عملنا برأيه لأنهم وافقوه لا لأنه أمر الحاكم، وإن خالفهم فلا طاعة له، فلم يبق له طاعة سوى في المسائل التي لا يستشير فيها.

الخامس: وأما غير المجتهد في الأمور الشرعية أو الجاهل بما يجب من السياسة والحكم، فهو مقلّد فلا مناص له من العمل برأي أهل الشورى فيما لا يقدر على إصابة الحق فيه حتى لا يخالف الأحكام الشرعية أو يضر بالمصالح الشرعية لأنه جاهلٌ بها فحكمه كحكم المقلّد تماماً.

فالمجتهد غير ملزم برأي أهل الشورى، وغير المجتهد ملزم بالعمل بالشورى، والإلزام هنا يراد به أنه ملزم ديانة أن يعمل به، ويأثم إن خالفه، ولا يكون لازماً على الناس إلا إذا أمر به الحاكم فإن لم يأمر به وأمر بخلافه فالطاعة تكون باتباع أمر الحاكم لعموم الأدلة الشرعية الدالة على طاعة أولى الأمر ولو كانوا ظلمة، فكيف في مثل هذه المسائل المختلف فيها، والتي لم يأمر الحاكم فيها بمحرم.

وبناءً على هذا التخريج فهل يجوز للإمام أن يغير نتائج الانتخابات؟

الذي يظهر أن الإمام غير ملزم باتباع رأيهم سواءً قيل بلزوم الأخذ برأي أهل الشورى أو قيل بعدم لزومها عليها لأن الشورى المختلف في لزومها هي شورى أهل الحل والعقد من العلماء والمجتهدين، والمبنية على الأدلة والبراهين، فالأخذ بما يقوله هؤلاء مما يغلب على الظن موافقته للحق، وأما عامة الناس في مثل هذه المسائل فلا وجه للقول بلزوم رأيهم على الحاكم خاصة في مثل الانتخابات التي تبني على اجتماع الأصوات لا على الأدلة والبراهين فرأي الحاكم المبني على النظر والاجتهاد أولى وأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من اختيار بعض الناس.

وعليه: فنتائج الانتخابات لا تعني التولية مباشرة إلا إذا عقدها الإمام للمرشح الفائز.

التخريج الثاني: تخريج تغيير الحاكم لنتيجة الانتخابات على مسألة بيعة الحاكم على شرط وتقييد صلاحية الحاكم:

وذلك بأن يبايع الناس الحاكم مشترطين عليه الالتزام بشرط أو نظام معين لا يسمحون له بتجاوزه، وقد تقدّم بحث هذه المسألة في مبحث تحديد مدة السلطة[1].

وحكم تغيير الحاكم لنتائج الانتخابات منطبق تماماً على مسألة بيعة الحاكم على شرط، فمن قال بصحة هذه البيعة ولزومها قال بمنع الحاكم من تغيير نتائج الانتخابات التي ارتضاها الناس إذا اشترط الناس على الحاكم أن يتمسك بنظام معين يلزمه بأن يأخذ برأي غالب الناس في الانتخابات، ومن قال ببطلانها يجيز للحاكم أن يغيرها بحسب ما يراه من المصلحة.

---

(١) انظر: ص٣٤٧.

حكم تغيير نتائج الانتخابات الرئاسية:

ما سبق الحديث عنه هو في تغيير نتائج الانتخابات في الولايات التي دون الرئاسة العامة، وأما تغيير نتائج الانتخابات الرئاسية، فالحكم فيها كالحكم في بيعة أهل الحلّ والعقد، وهل تكون ملزمة لعامة الناس أم لا بد من رضاهم ومبابعتهم، وقد سبق أن الأرجح فيه أنه متعلّق بالعرف[1]، فإن كان عرف الناس يجعل بيعة أهل الحل والعقد ملزمة، فالبيعة ملزمة لعامة الناس، وإلا فهي مجرد ترشيح لا تنعقد به الإمامة إلا بمبايعة الناس.

وكذلك الأمر هنا، فإن كان عرف الناس أن نتائج الانتخابات فيها من اللزوم والمنعة والنفوذ ما تتقوّى به الإمامة ويكون المخالف فيه شاذّاً ومخالفاً فلا يجوز تغيير نتائج الانتخابات، ويلزم الأمة مبايعة من فاز بهذه الانتخابات، لأن اختياره من قبل أغلبية المشاركين يجرى مجرى البيعة اللازمة لأهل الحل والعقد، ولما في مخالفته من خشية الفتن والفساد.

أما حين لا يكون فيها منعة ولا نفوذ، ولا يرى الناس فيها ذلك القبول والثبوت فلا يكون مجرد الانتخاب لازماً للأمة، ويجوز لهم تغيير ذلك إلى من هو أصلح وأفضل إذا أمنت الفتنة، وكان في ذلك مصلحة للمسلمين، لأن مجرد كسب المرشح بأغلبية أصوات المشاركين في الانتخاب لا يجعل بيعته لازمة بذاتها، من غير أن يكون لها نفوذ وقوة، ولا يوجد ما يحول بين المسلمين وبين تغييره إلى من هو أصلح وأفضل إذا أمنت الفتنة.

* * *

---

(١) انظر: ص٣٣٣.

المبحث الثالث

الدعاية الانتخابية

الدعاية الانتخابية طريقة ملازمة للانتخابات المعاصرة، لا يتم تطبيق الانتخابات والعمل بها في أي مكان من غير عمل للدعاية الانتخابية.

ويراد بالدعاية الانتخابية: الحملة التي يقوم بها المرشح في المدة التي تسبق مرحلة الانتخابات ليحقق بها أكبر عدد ممكن من الأصوات مستخدماً في ذلك وسائل الاتصالات وأساليب التأثير[١].

وقد تسمى بالدعاية الانتخابية، أو الحملات الانتخابية أو الدعاية السياسية[٢].

وبيان حكم الدعاية الانتخابية يتطلب البحث عن أهم الأحكام التي تتضمنها هذه الدعاية، ثم بيان حكم الدعاية.

وهذا ما تحتويه المطالب التالية:

المطلب الأول: تزكية النفس.

المطلب الثاني: المبالغة في إنفاق الأموال.

المطلب الثالث: بذل الأموال لأجل الوصول إلى الولاية.

المطلب الرابع: حكم الدعاية الانتخابية.

---

(١) انظر: الحملات الانتخابية لزكريا بن صغيّر ١٥.

(٢) انظر: الحملات الانتخابية البلدية لمحمد سعد الغامدي ٢٤-٢٥.

المطلب الأول

تـزكيـة النفس

إن الهدف الأساسي من الحملة أو الدعاية الانتخابية هو سعي المرشح لكسب أكبر عدد من أصوات المؤيدين، ويسعى من أجل ذلك لأن يبرز صفاته ومؤهلاته، ويذكر إنجازاته وشهاداته حتى يقتنع الناس به.

ومن أجل ذلك يقوم المرشح بأحد أمرين:

الأمر الأول: الثناء على نفسه، وذكر أعماله وإنجازاته، وهذا يدخل في البحث الشرعي ضمن تزكية النفس.

الأمر الثاني: أن يقدم أحد مؤيديه ليستقطب أصوات الناس من خلال إجزال المدح والثناء لمرشحه، وهذا يدخل في البحث الشرعي ضمن المدح في الوجه.

فالتزكية للنفس في هذا المبحث تشمل تزكية المرشح لنفسه، أو تزكية غيره له.

وإلى بيان حكم هاتين المسألتين:

أما المسألة الأولى: وهي تزكية المرشح لنفسه:

فالأصل في تزكية النفس هو قول الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [سورة النجم: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٩].

وقد اختلف المفسرون في بيان التزكية المنهي عنها في هاتين الآيتين إلى عدة أقوال:

القول الأول: أن هذا في التمادح وتزكية الناس بعضهم لبعض[١].

القول الثاني: أن هذا في مدح النفس بأنها خالية وبريئة من الذنوب والمعاصي[٢].

القول الثالث: أن هذا في النهي عن مدح النفس بفعل الخير والطاعة[٣].

فمن خلال كلام المفسرين يظهر جلياً أن مدح الإنسان لنفسه بالخير والطاعة، أو مدح الآخرين له داخل في النهي المذكور في الآية.

والحكمة في النهي عن ذلك يرجع إلى أمور منها:

أن الله تعالى أعلم منا بأنفسنا، فهو أعلم بالتقي من الفاجر، ولا يخفى عليه خافية ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰٓ﴾ [سورة النجم: ٣٢].

ولأن مدح الإنسان لنفسه يورث عجباً وغروراً وبطراً[٤].

وقد وردت أدلة أخرى تجيز للشخص أن يذكر نفسه بالخير، وأن يذكر الصفات الحسنة فيه، ومن تلك الأدلة:

الدليل الأول: ثناء يوسف عليه الصلاة والسلام على نفسه كما قال الله تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٥].

---

(١) انظر: المحرر الوجيز ١٥/٢٧٦، النكت والعيون ٥/٤٠٢، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٦٦٩.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٢٢/٧٠-٧١، تفسير البغوي ٤/٢٥٣، زاد المسير ٧/٢٨٢.

(٣) انظر: تفسير البغوي ٤/٢٥٣، زاد المسير ٧/٢٨٢، تفسير القرآن العظيم ٤/٣٢٦، تفسير النسفي ٣/٣٩٤.

(٤) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح ٣/٤٧٧ فتح الباري لابن حجر ٩/٥١.

الدليل الثاني: ثناء النبي ﷺ على نفسه كما قال عليه الصلاة والسلام: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشقّ عنه القبر، وأول شافعٍ وأول مشفع»(١).

الدليل الثالث: ثناء بعض الصحابة على أنفسهم كما روى مسروق قال: قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه(٢).

ولأجل ذلك نصّ العلماء على أن تزكية العبد لنفسه إن كان ثمّ حاجة داعية لها، كأن يحتاج لذلك لجلب كسب، أو ليعرف نفسه على من يجهل حاله، أو لمصلحة شرعية غيرها فلا بأس بتزكية العبد حينها لنفسه(٣).

فالتزكية لو كانت محرمة مطلقاً لما مدح يوسف عليه الصلاة والسلام نفسه، ولما مدح النبي ﷺ نفسه، ولما جاز لأحد من الصحابة أن يمدح نفسه ولأنكر عليه بقية الصحابة، فورود مثل هذه الأدلة يدل على أن أمثال هذه الصور ليست داخلة في التزكية المنهي عنها.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب: فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، برقم (٥٩٤٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب رسول الله ﷺ، برقم (٥٠٠٢)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، برقم (٦٣٣٢).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٨٩/٤، شرح صحيح مسلم للنووي ١٦/١٦، فتح الباري ٥١/٩ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٦/٩-٢١٧، إرشاد الساري للقسطلاني ٤٥٨/٧ ،التحرير والتنوير لابن عاشور ١٢٥/٢٧.

وإذا تقرر أن التزكية منهي عنها فيما عدا ما سبق من الصور التي يكون فيها مصلحة وحاجة فما نوع النهي في ذلك؟

الأقرب هو القول بأن الأصل في تزكية النفس في غير الصور المستثناة هو الكراهة، فإذا وصل الأمر إلى حد العجب والرياء والغرور فهو حرام لأن هذه الأمور محرمة بحد ذاتها، فمن وقع فيها فقد وقع في حرام من أي سبب كان، فكيف إذا كان السبب منصوص عليه، ويقوي القول بالكراهة أمران:

الأول: أن الحكم معلل بخشية الوقوع في العجب والفخر ونحو هذه المعاني، وهذه المعاني قد توجد في التزكية وقد لا توجد، فإن لم توجد فلا معنى للقول بتحريم التزكية لأجل هذه العلل مع انتفائها.

الثاني: أن الفقهاء قد استثنوا من النهي عن التزكية صوراً كثيرة، كمدح الشخص نفسه لمصلحة، أو لمن لا يعرفه، أو لحاجة الكسب ونحو ذلك وقد استندوا في ذلك للأدلة الشرعية الدالة على جواز مدح النفس، ولو كان النهي للتحريم لما جاز العدول عن التحريم إلى الجواز لأجل مثل هذه الصور، لأن حكم التحريم شديد فلا ينتهك لأجل هذه الأمور التي هي دون الضرورة بكثير.

أما المسألة الثانية: وهي مدح الآخرين في وجوههم:

فالأصل النهي عنه في الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فهو داخل في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة النجم: ٣٢]، كما سبق.

وأما السنة: فقد ورد في النهي عن المدح في الوجه عدة أحاديث منها:

عن المقداد بن عمرو[١] أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب»[٢].

وعن أبي بكرة رضي الله عنه أن رجلاً مدح رجلاً عند النبي ﷺ فقال عليه الصلاة والسلام: «ويحك قطعت عنق صاحبك مراراً، إن كان أحدكم مادحاً صاحبه لا محالة فليقل أحسب فلاناً والله حسيبه ولا أزكي على الله أحداً أحسبه إن كان يعلم ذاك – كذا وكذا–»[٣].

والحكمة من النهي عن تزكية الإنسان لغيره أن هذا المدح يكون سبباً في إفساد قلب الممدوح ووقوعه في الرياء والعجب، مع أن هذا المدح لا يخلو في الغالب من الكذب والثناء على الممدوح بما ليس فيه[٤].

غير أن العلماء قد استثنوا من هذا النهي المدح الذي يكون معتدلاً ومقتصداً، وخالياً من الكذب، مع الأمن من إفسادها لقلب الممدوح.

---

(١) هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة القضاعي الكندي، ويقال له المقداد بن الأسود لأنه تربّى في حجر الأسود بن عبد يغوث، وهو أحد السابقين إلى الإسلام، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، مات في المدينة سنة ٣٣هـ ودفن في البقيع. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٨٥/١-٣٨٩.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزهد الرقائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنة على الممدوح، برقم (٧٥٠٦).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب إذا زكى رجل رجلا كفاه، برقم (٢٦٦٢).ومسلم في كتاب الزهد والرقائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط أو خيف منه فتنة على الممدوح برقم (٧٥٠١).

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم ١٨/١٢١-١٢٢، إكمال إكمال المعلم للأبي ٩/٤٦٧.

ومستندهم في ذلك أمران:

الأمر الأول: أن كثيراً من الناس قد مدحوا النبي عليه الصلاة والسلام في وجهه كالشعراء وذكروا فيه القصائد فما أنكر عليهم النبي ﷺ شيئاً مما يدل على جواز هذا المدح.

الأمر الثاني: ولأن الأحاديث الواردة في النهي تحمل على المدح المبالغ فيه، أو ما كان مفسداً لقلب الممدوح، أو أريد به الدنيا، وأما ما كان معتدلاً لا مفسدة فيه ومدح فيه الإنسان بما فيه فلا يدخل في هذا النهي(١).

قال الإمام النووي: «وطريقة الجمع بينهما أن النهي محمولٌ على المجازفة في المدح والزيادة في الأوصاف، أو على من يخاف فتنة من إعجاب ونحوه إذا سمع المدح، وأما من لا يخاف عليه ذلك لكمال تقواه ورسوخ عقله ومعرفته فلا نهي في مدحه في وجهه إذا لم يكن فيه مجازفة»(٢).

وإذا ثبت أن تزكية الشخص للآخرين منهي عنها فيما عدا ما سبق، فما نوع النهي في ذلك، وهل هو للتحريم أم للكراهة؟

قد اختلف العلماء في حكم ذلك إلى قولين: فقيل بالكراهة(٣) وقيل بالتحريم(٤).

---

(١) انظر: المحرر الوجيز ٢٧٦/١٥، شرح صحيح مسلم ١٢١/١٨-١٢٢، الجامع لأحكام القرآن ٢٤٧/٥، الآداب الشرعية ٤٣٦/٣، إكمال إكمال المعلم ٤٦٧/٩، إرشاد الساري ٦٤/٩، عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني ١٣٢/٢٢، فتح الباري ٤٧٧/١٠.

(٢) شرح صحيح مسلم ١٢١/١٧-١٢٢

(٣) انظر: الاستذكار لابن عبد البر ٢٠/٢٢، الآداب الشرعية ٤٣٦/٣، وشرح الزرقاني على موطأ مالك ٥٢٦/٣.

(٤) انظر: الآداب الشرعية ٤٣٦/٣، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم لأبي العباس القرطبي ٦٢٧/٦.

والذي يظهر لي أن تزكية الآخرين أخف حكماً من تزكية الإنسان لنفسه، لأمرين:

الأول: أن ظهور العلة وهي العجب والغرور في تزكية الإنسان لنفسه أكثر منها في تزكية لغيره.

الثاني: أن الأدلة الشرعية قد دلّت على جواز مدح الآخرين إن كان ثمّ مصلحة وثمرة، وقد عقد البخاري في صحيحه باباً بعنوان (من أثنى على أخيه بما يعلم) وأورد فيه خبرين:

الأول: قول سعد: «ما سمعت النبي ﷺ يقول لأحد يمشي على الأرض إنه من أهل الجنة: إلا لعبد الله بن سلام»[1].

الثاني: قول النبي ﷺ لأبي بكر لما شكى له أن إزاره يسقط من أحد شقّيه فقال له: «إنك لست منهم»[2].

بل ودلّ الدليل على جواز المدح ولو لم يكن ثمّ مصلحة، والدليل على صحة ما أقول قول النبي ﷺ: «إن كان أحدكم مادحاً صاحبه لا محالة فليقل أحسب فلاناً والله حسيبه ولا أزكي على الله أحداً أحسبه إن كان يعلم ذاك - كذا وكذا-»[3].

---

(١) هو أبو الحارث عبد الله بن سلام بن الحارث، حليف الأنصار ومن خواص النبي ﷺ، كان من أحبار اليهود فأسلم في أول مقدم النبي ﷺ المدينة، وشهد له النبي ﷺ بالجنة، توفي في المدينة سنة ٤٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢/٤١٣-٤٢٦.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من أثنى على أخيه بما يعلم، برقم (٦٠٦٢).

(٣) سبق تخريجه في ص٤٠٦، وهو في الصحيحين.

ووجه الدلالة على ذلك: أن النبي ﷺ أرشد من يريد الثناء على غيره أن يقول أحسبه كذا، فدلّ على جواز مدح الآخرين ولو لغير مصلحة أو حاجة لأن الحديث جاء مطلقاً بلا تقييد.

وعليه: فالثناء على الناس إن كان بهذه الصورة معتدلاً وبما يعلم الإنسان من أخيه فلا شيء فيه، فإن لم يكن على هذه الصورة فهو مكروه، وإن تضمن كذباً أو ترتب عليه عجب وغرور حرم.

حكم تزكية النفس في الدعاية الانتخابية.

بعد ما تقدم من تقرير الحكم الفقهي لتزكية الشخص لنفسه، أو تزكية الآخرين له، نستخلص منها حكم تزكية النفس في الدعاية الانتخابية فنقول:

إن الدعاية الانتخابية تتضمن تزكية الإنسان لنفسه من خلال ذكره لأعماله وشهاداته، وهي داخلة في حكم تزكية النفس، وتتضمن مدح الآخرين للمرشح وهو داخل في المدح في الوجه، حتى وإن كانت التزكية متعلقة بأمر دنيوي كالشجاعة والمعرفة فهي داخل في عموم النهي عن التزكية في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [سورة النجم: ٣٢][1].

وإذا تقرر أن الدعاية الانتخابية داخلة في ذلك، نقرر في حكمها ما سبق من تفصيل في ثنايا هذا البحث فيكون حكم التزكية في الدعاية الانتخابية له جانبان:

الجانب الأول: حكم تزكية المرشح في الدعاية الانتخابية.

الجانب الثاني: حكم إقرار النظام لمبدأ تزكية النفس.

---

(١) انظر: روح المعاني للألوسي ٤/ ٨٠.

أما الجانب الأول: فحكم تزكية المرشح في الدعاية الانتخابية:

أولاً : تزكية الشخص لنفسه في هذه الدعاية لها ثلاث حالات :

الحالة الأولى: إن كان ثمّ مصلحة شرعية، أو حاجة معتبرة ليزكي الشخص فيها نفسه جاز له ذلك بلا كراهة، ومن الحاجة المعتبرة في نظري إقرار النظام للحملات الانتخابية حيث لا بد لمن يريد المشاركة في الانتخابات لقصد الخير والإصلاح أن يذكر بعض أعماله وشهاداته حتى يتمكن من تولي الولاية التي يطلبها، وهذه حاجة معتبرة وقد نصّ الفقهاء على جواز تزكية نفسه لمن لا يعرفه شريطة أن يلتزم بقدر الحاجة في التعريف بنفسه.

الحالة الثانية : إن تضمن مدحه لنفسه كذباً ورياءً، أو ترتب عليه عجباً وغروراً، أو تنقصاً للآخرين، أو غير ذلك من المحرمات فهذه تزكية محرمة.

الحالة الثالثة : وإن كانت التزكية من غير حاجة، أو زيد فيها عن الحاجة، فإن التزكية حينئذٍ مكروهة.

ثانياً: وأما تزكية الآخرين للمرشح وثناؤهم عليه فله أحوال :

الحالة الأولى: أن يكون ثناءً معتدلاً، يقتصر فيه على ذكر ما يعرف عنه من الصفات الحسنة، فهذا لا بأس به، خاصة حين يكون فيه مصلحة وحاجة، ومن الحاجة كما سبق إقرار النظام لهذه الدعاية الانتخابية.

الحالة الثانية : أن لا يقتصر في الثناء على حده المعتدل، بل يكون فيه كثرة وإطراء من غير أن يقع المادح في محرم، أو يترتب عليه كبر ورياء، فهذه التزكية مكروهة.

الحالة الثالثة : أن يتضمن الثناء أموراً محرمة، كالكذب، وتنقص الآخرين، والمبالغة المفضية إلى الرياء والكبر، فهذه التزكية محرمة.

الجانب الثاني: حكم إقرار النظام لمبدأ تزكية النفس:

يجوز للنظام في الدولة الإسلامية إقرار مبدأ تزكية النفس في الدعاية الانتخابية إن كان ثمّ مصلحة أو حاجة شرعية لذلك، كأن تريد به أن يعرف الناس الأكفاء ليختاروهم.

فإن لم يكن ثمّ حاجة ولا مصلحة شرعية لذلك فالإقرار من النظام لتزكية النفس مكروه.

ويجب على النظام منع أي تجاوز شرعي في هذه التزكية، فلا يجوز إقرار المدح الكاذب أو الإطراء والمبالغة المفرطة في الثناء على النفس وعلى الآخرين، أو التنقص منهم.



المطلب الثاني

المبالغة في إنفاق الأموال

تحتاج الحملات الانتخابية في صورتها المعاصرة إلى أموال كثيرة لأجل أن يحقق المرشح أهدافه المنشودة في استقطاب أكبر عدد ممكن من المؤيدين والمناصرين، وحتى يصل إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه بحاجة إلى بذل للمال في سبيل الدعاية والإعلان، وفي تجهيزات المقر الانتخابي، وفي البرامج والأنشطة المقامة وغير ذلك.

والمرشحون في الحملات الانتخابية يتفاوتون في بذلهم لأموالهم في هذه الحملات حسب أهمية الانتخابات، وحسب المقدرة المالية للمرشح، والإنفاق يتفاوت تفاوتاً بيناً يصل إلى مبالغ خيالية في بعض الانتخابات ويقلّ في انتخابات أخرى.

فما الحكم الشرعي في إنفاق الأموال، أو المبالغة فيه في هذه الحملات الانتخابية؟

الأصل في النهي عن تبذير المال والمبالغة في إنفاقه قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [سورة الإسراء: ٢٦-٢٧].

فالآية صريحة في النهي عن تبذير المال، والمراد بتبذير المال هو وضع المال في غير حقه[١]، وهو يتضمن صورتين:

الصورة الأولى: إنفاق المال في حرام، ولو كان الإنفاق شيئاً يسيراً.

---

(١) انظر: الكشاف للزمخشري ٣/٥١٢، زاد المسير ٥/٢١، فتح القدير للشوكاني ٣/٢٩١، روح المعاني ٩/٩٠.

الصورة الثانية: الإسراف المتلف للمال، الذي يعرضه للنفاد[(١)].

ووجه دخول الصورة الأولى في النهي ظاهر، لأن العبد المسلم يجب عليه تجنب الحرام مطلقاً، ومن وقع فيه فهو آثم، فكيف بمن يبذل المال فيه ومن أجله.

وأما وجه تخصيص التبذير بما كان متلفاً للمال ومعرضاً له للنفاد فالدليل عليه قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [سورة الإسراء: ٢٩].

والمراد: لا تخرج جميع ما في يدك، وتنفق فوق طاقتك مع حاجتك وحاجة عيالك[(٢)].

والتبذير محرم[(٣)]، وهو من السفه الذي يوجب الحجر على صاحبه[(٤)]، لأن الله تعالى جعل المبذر في حكم الشياطين، والمسلم يجب عليه اجتناب أي صفة من الصفات التي يختص بها الشياطين، وإذا كان من وصف الشياطين التبذير وجب اجتناب التبذير، وكان محرماً[(٥)].

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٢٠٣/٣، زاد المسير ٢١/٥، الجامع لأحكام القرآن ٢٤٨/١٠، تفسير القرآن العظيم ٥٣/٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي ٢٥٦/٤، الجامع لأحكام القرآن ٢٥٠/١٠، تفسير القرآن العظيم ٥٤/٣.

(٣) انظر: أحكام القرآن للكياالهراسي ٢٥٥/٤، أحكام القرآن لابن العربي ١٢٠٣/٣، والجامع لأحكام القرآن٢٤٧/١٠، ورد المحتار على الدر المختار ٢١٢/٩، فتح القدير ٢٩١/٣.

(٤) انظر: الحاوي الكبير ٣٤٠/٦، الذخيرة ٢٤٥/٨.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٨/١٠، فتح القدير ٢٩١/٣.

هذا في بذل المال في حرام، وفي الإسراف المتلف للمال في غير الحرام، وأما إنفاق المال في وجوه الخير ولو بالغ فيه المرء فهو غير داخل في النهي المذكور في الآية[1].

ومن خلال تخصيص التبذير بما كان متلفاً للمال يفهم منه أن المبالغة في الإنفاق بما لا يضر الإنسان ولا يضيق عليه ولا يكون متلفاً لماله أنه غير داخل في التحريم، غير أنه لا يخرج عن حكم الكراهة لما فيه من تضييع المال في غير فائدة.

حكم المبالغة في إنفاق المال في الدعاية الانتخابية:

بعد ما تقرر من حكم التبذير، نستخلص أن الأموال التي يدفعها المرشح في حملته الانتخابية لها أربعة حالات:

الحالة الأولى: أن يدفع المال في حرام، فهذا من التبذير المحرم ولو كان نزراً يسيراً.

الحالة الثانية: أن يبالغ في بذل المال حتى يعرضه أو أكثره للتلف، ويكون سبباً في التضييق عليه وعلى ذريته، فهذا محرم ومن التبذير المذموم.

الحالة الثالثة: أن يبالغ فيه من غير إضرار أو تضييق على النفس.

الحالة الرابعة: أن ينفق من غير مبالغة.

والحكم في الحالة الثالثة والرابعة: هو الكراهة، وسبب الكراهة فيه: أنه إذا كان طلب الولاية باللسان مكروه، فالكراهة في حق من يدفع الأموال لأجلها أشد وأظهر سواءً قلّ ما دفعه أو كثر.

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠/٢٤٧، تفسير القرآن العظيم ٣/٥٣.

وكما استثني من الكراهة المذمومة في طلب الولاية من طلبها لمقصد شرعي معتبر من رفع ظلم أو إحقاق حق، وكما جاز بذل المال لأجل الوصول للولاية حين يراد بها مقصداً شرعيّاً[1] فكذلك تزول الكراهة هنا - ومن باب أولى - فيجوز حينئذٍ إنفاق المال في حق من أراد بدفع المال في الولاية مقصداً شرعيّاً معتبراً ويكون داخلاً في الإنفاق في وجوه الخير والذي لا يعد تبذيراً ولا سرفاً ولو كثر.

حكم إقرار النظام لظاهرة إنفاق الأموال في الحملات الانتخابية:

حين نتأمل في ظاهرة إنفاق الأموال الطائلة في هذه الحملات نجد أن ثمة مفاسد عديدة تترتب على إقرار هذا الأمر، ومن تلك المفاسد:

١- أن الشريعة نهت عن طلب الولاية لما في ذلك من استهانة بالولاية وعدم تعظيم لقدرها، فكان جزاؤه أن يمنع منها حماية للولاية، فإذا كان هذا في الطالب السائل فكيف بمن يبذل الأموال الطائلة؟ لا شك أنه أولى بالمنع والحرمان.

٢- أن هذا يستوجب أن يتوقف الترشيح للولايات على من لديه المقدرة المالية ممن لهم قدرة على الدعاية والوصول إلى الناس، ويحرم منها من لا يملك تلك الأموال، وهذا يستوجب ابتعاد أهل الكفاءة ممن لا أموال لهم، وهذه مفسدة توجب المنع.

٣- أن حاجة المرشح إلى المال قد تستدعيه لطلبه والبحث عنه لدى الناس أو الأحزاب أو غيرها من المصادر المالية التي ستقدم للمرشح المال في مقابل مصالح يحققها لهم في هذه الولاية، وفي هذا تعريض للولاية للفساد

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/ ١٢.

والأهواء الشخصية، إذ كل مرشح يعلم أن إنفاقه المالي كلما زاد كلما زادت فرص فوزه في الانتخابات وبالتالي يحتاج للبحث عن أكبر دعم مالي ممكن ولو على حساب أمانة الولاية.

٤- أن فتح المجال أمام الإنفاق المالي المفتوح في هذه الحملات سيجعل الانتخابات ونتائجها بأيدي أصحاب الأموال، يديرونها كما يشاؤون، كما هو ظاهر في كثير من الأنظمة الديمقراطية الغربية؛ حيث تخضع الانتخابات برمتها لسيطرة فئة قليلة من الناس بيدها المال والإعلام، ولا قوام لأحد ولا مقدرة له أن يرفع رأسه من غير أن يتحالف معهم أو يرضيهم.

٥- ومع هذه المفاسد فلا نجد في إقرار هذا النظام أي مصلحة ظاهرة، فكل هذه الأموال التي تنفق لا مصلحة مرجوة من وجودها، وكل المصالح المظنونة يمكن تحقيقها من غير أن يبذل المرشح شيئاً من ماله، فثمة طرق كثيرة يستطيع النظام الإسلامي من خلالها أن يعرّف الناس بمرشيحهم، ويوصل أصوات المرشحين إلى الناس من غير حاجة لبذل تلك الأموال.

وبناءً على ما تقرر من أن الإمام يتصرف في رعيته بالأصلح وأن ترك الإمام للأصلح قصور وخيانة، فكيف بمن ترك الأصلح ووقع في المفاسد الكثيرة.

فالواجب على النظام الإسلامي منع إنفاق الأموال في الحملات الانتخابية مطلقاً لما سبق من المفاسد العديدة، ولعدم وجود مصلحة شرعية في إقراره.

ويمكن أن تطرح عدة طرق يتوصل بها للغرض المنشود من غير إنفاق للأموال كأن يخصص برنامج متلفز لكل المرشحين يعرض كل مرشح ما لديه ويتم بثه على الناس جميعاً بصفة مكررة، أو تخصص قاعات محددة ليطرح كل

مرشح ما لديه أو نحو ذلك مما لا يكون للمال أي أثر يفترق فيه الغني عن الفقير.

وحين تسلم الدعاية الانتخابية من أثر المال فإنها ستكون أكثر نزاهة، وأدعى إلى وصول الأكفاء من وضعها الحالي.

* * *

المطلب الثالث

بذل الأموال لأجل الوصول إلى الولاية

لا تسلم الدعايات الانتخابية من بذل المرشح لكثير من المال حتى ينجح في حملته الانتخابية ويفوز بنتائج الانتخابات، وبما أن الانتخابات طريق للوصول إلى الولايات، فهذا يستدعي بحث مسألة فقهية طرقها الفقهاء وهي حكم دفع المال لأجل الوصول إلى الولاية.

فالمال الذي يدفعه طالب الولاية إن كان لأجل الوصول إلى ولاية متعينة عليه، أو يستحب له توليها ليرفع بها الظلم ويوصل الحقوق لأهله، فلا حرج على من هذا شأنه أن يدفع مالاً لأجل تلك الولاية، ويكون حاله كحال من لم يتمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بدفع مال، فيجوز له دفع المال، ويكون الإثم على الآخذ(١).

أما في غير هذه الحالة فلا يجوز لمن يريد الولاية أن يدفع لأجلها مالاً ليوصله لتلك الولاية، ولا يجوز للحاكم أن يقبل هذا المال، فالمال حرام على الدافع والقابض، بل وولايته باطلة ،ولا تصح(٢).

وقد حكى بعض العلماء الإجماع على بطلان ولايته(٣).

---

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/ ١٢، مغني المحتاج ٤/ ٤٧٤.

(٢) انظر: البناية في شرح الهداية للعيني ٨/ ٧، رد المحتار على الدر المختار ٨/ ٣٥، تبصرة الحكام لابن فرحون ١/ ١٣، مواهب الجليل للحطاب الرعيني ٨/ ٨٥، الحاوي الكبير ١٦/ ١٢، مغني المحتاج ٤/ ٤٧٣، الفروع ٦/ ٤١٨، شرح منتهى الإرادات ٦/ ٤٦٤.

(٣) انظر: البناية في شرح الهداية ٨/ ٧.

ووجه قول الفقهاء: أن المال المدفوع لأجل الولاية هو من الرشوة المحرمة، والتي يراد بها إعطاء الشخص ما لا يستحق لأجل هذا المال، ومن المتقرر شرعاً أن الولايات من الأمانات التي يجب الاجتهاد في إعطائها لمن يستحقها، وإعطائها لمن يدفع أكثر هو من تضييع الأمانة.

- إذا تقرر هذا؛ فهل ما يدفعه المرشح في حملته الانتخابية داخل تحت هذا الحكم؟

الجواب: أن ما يدفعه المرشح في حملته له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون بشراء أصوات الناس، وإعطائهم الأموال لأجل أن يختاروه، فهذا لا شك في دخوله في الحكم السابق، لأن الناس ما اختاروه إلا لأجل المال الذي أعطاهم، تماماً كالحاكم الذي يعطي الولاية لمن يعطيه مالاً، فأصوات الناس هي التي سيتولى بها الولاية فإذا حصّلها من خلال دفع الأموال لهم فلقد وصل إلى الولاية من خلال دفع المال فحكمه كحكم من دفع مالاً رشوة للحاكم، فيحرم عليه دفع المال، ويحرم على الآخذ قبوله، وولاية مثل هذا باطلة.

الحالة الثانية: أن يكون دفع المال في الدعايات والتجهيزات ونحو ذلك، فهذه الأموال وإن كان قد دفعها ليستقطب أصوات الناس إلا أنها ليست من قبيل الرشوة ودفع المال لأجل الوصول إلى الولاية، لأنه ما وصل إلى الولاية من هذه الأموال، وإنما من اختيار الناس له، واختيارهم له كان نابعاً من قناعتهم ورضاهم به، وهذه الوسائل الدعائية هي التي عرفتهم به، وليست هي التي جعلتهم يختارونه، بدليل أن الدعاية وحدها من غير كفاءة المرشح وشهاداته وقدرته على الإقناع لا تكفي في فوز المرشح.

المطلب الرابع

حكم الدعاية الانتخابية

بعد عرض أهم الأحكام المتعلقة بالدعاية الانتخابية «وهي الأحكام المتعلقة بتزكية النفس ودفع الأموال»، نأتي على غاية هذا المبحث وهو حكم الدعاية الانتخابية.

وحين نتأمل في حال الدعايات والحملات الانتخابية المعاصرة نجد أنها تتضمن عدداً كبيراً من الأخطاء والمفاسد المتعددة، فمنها على سبيل المثال:

١- شراء الأصوات والذمم.

٢- إثارة العصبيات والنعرات القبلية.

٣- إثارة العداوة والبغضاء بين المرشحين.

٤- الكذب والتدليس.

٥- إنفاق الأموال في غير فائدة.

٦- المبالغة في الثناء على النفس وعلى الآخرين [١].

وبناءً على ما يشوب تلك الحملات من مفاسد ومخالفات كثيرة، ذهب جمع من المعاصرين إلى تحريم الدعاية الانتخابية ومنعها[٢].

والأقرب هو التفريق في حكم هذه الدعاية بين حكم قيام المرشح بها،

(١) انظر: الحملات الانتخابية البلدية لمحمد الغامدي ١٤٧-١٤٨.

(٢) انظر: نظرية الإسلام وهديه للمودوي ٦٠، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٢٤، النظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي ٣٢٨، الحملات الانتخابية البلدية لمحمد الغامدي ١٧١.

وحكم إقرار النظام الإسلامي لهذه الدعايات الانتخابية[١].

فأما المرشح فيجوز له القيام بالدعاية الانتخابية حين تسلم دعايته الانتخابية من أي مخالفة شرعية، كالكذب والتزوير والطعن في الآخرين وغير وذلك، ويؤيد ذلك أمران:

الأول: أن المرشح محاسب عن عمله وما يقوم به وليس مسؤولاً عن أعمال الآخرين، فإذا كانت الحملات الانتخابية تتضمن أفعالاً مخالفة للشريعة فهذا ذنب من وقع فيها ومن أقرها، وأما من تجنبها والتزم بتعاليم الشريعة فلا شيء عليه.

الثاني: أنه إذا كان طلب الولاية غير محرم، فبحثه عمن يدعو إلى ولايته كذلك غير محرم، بل يكون بحسب مقصده في طلب الولاية، فإن كان طلبها مستحباً أو مباحاً أو مكروهاً لم تكن الدعاية في حقه محرمة، وقد تقدم ذكر أحوال طلب الولاية[٢] فلا حاجة لإعادتها هنا.

ومما يستدل به على جواز الدعاية الانتخابية ما حصل بين الصحابة رضي الله عنهم في يوم السقيفة حيث دعا الأنصار إلى بيعة سعد بن عبادة رضي الله عنه، وتوالت الخطب المؤيدة لبيعة سعد، وهذه صورة من صور الدعاية الانتخابية للولاية[٣].

وعليه: فإن كان طلب الشخص للولاية لأجل مصلحة شرعية معتبرة فالدعاية في حقه مشروعة.

---

(١) انظر: الحملات الانتخابية البلدية لمحمد الغامدي ١٧٥-١٧٦.

(٢) انظر: ص ٢٠٠.

(٣) انظر: النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٤١.

وإن كان لغير مقصد شرعي فالدعاية في حقه مكروهة وليست بمحرمة ؛ لأن طلب الولاية مكروه.

حكم إقرار النظام في الدولة الإسلامية للدعاية الانتخابية :

حكم الدعاية متفرع عن حكم طلب الولاية ، فإذا جاز طلب الولاية جازت الدعاية لها ، وقد تقدم أن النظام إذا رأى مصلحة شرعية في إقرار طلب الولاية زالت الكراهة في حقه[1] وبالتالي تكون الدعاية جائزة ، وأما إن لم يكن ثمة مصلحة شرعية معتبرة في إقرار طلب الولاية فتبقى الدعاية مكروهة.

والقول بالجواز إنما هو في أصل الدعاية الانتخابية ، مع وجوب حفظ النظام للأحكام الشرعية من أي تجاوز يقع عليها بسبب هذه الدعاية ، فلا يجوز للنظام أن يقر أي فعل محرم يحصل في هذه الحملات الانتخابية سواء أكان ملازماً لهذه الحملات أم كان مما يقع فيه بعض المرشحين ، بل يجب منعه لأن هذا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كذلك يجب على النظام منع أي عمل يؤدي إلى مفاسد ولو كان في أصله مباحاً كإنفاق الأموال في هذه الحملات لما سبق من مفاسدها المضرة بالولاية.

وحين يمنع النظام أي فعل محرم يجري في الانتخابات ، ويمنع أي فعل مباح يؤدي إلى إضرار بالولاية ، فلا حرج على النظام حين يسمح بالدعايات الانتخابية.

وبناءً عليه فإن النظام سيمنع أموراً كثيرة تحصل في هذه الحملات ، ومنها :

١ – الطعن في الآخرين والانتقاص منهم.

---

(١) انظر : ص٢٥٨.

٢- الكذب والزور في المدح والثناء.

٣- إنفاق الأموال.

٤- شراء الأصوات.

٥- إضاعة الجهود والأوقات.

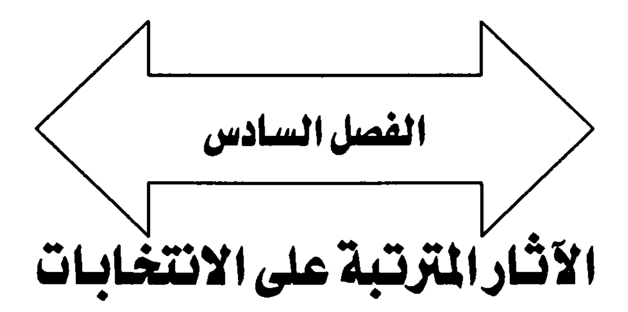
٦- إثارة العصبيات القبلية والإقليمية.

وحين يطبق النظام الإسلامي هاتين القاعدتين «منع المحرم، ومنع المباح المؤدي إلى الفساد»، فإن شكل الدعاية الانتخابية سيختلف كثيراً عن هيئته الموجودة في الانتخابات المعاصرة؛ لأن الدعاية الانتخابية المعاصرة قائمة على عصب المال، والنظام الإسلامي سيزيل أثره، وبالتالي ستكون هيئته مختلفة جداً عن هيئتها المعاصرة، إذ لا مكان للسماح لكل مرشح أن يختار المكان الذي يريده، وينشر ملصقاته وصوره وبرامجه في أي مكان يشاء، أو يختار المساحات الإعلامية الواسعة، لأن هذه الأمور كلها قائمة على المال، ولا يجوز أن يتفاضل المرشحين في المال كما سبق.

وهذا من التطوير الصحيح لهذه الدعايات بحيث نحقق منها ما نريد من مصالح، ونمحو آثارها ومفاسدها المترتبة عليها، ولا يكون النظام الإسلامي مقلداً للأنظمة الغربية يأخذ كل ما يقومون به من غير تمييز للصحيح من السقيم.

* * *





الآثار المترتبة على الانتخابات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على الانتخابات.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على الانتخابات.



المبحث الأول

المصالح المترتبة على الانتخابات

يترتب على العمل بالانتخابات الشرعية عدد من المصالح والمنافع التي تعود على المجتمع والفرد، ومن تلك المصالح:

المصلحة الأولى:

منع الحكّام من الظلم والاستبداد، وحماية الشعوب من تسلّط الطغاة وظلمهم، وعبثهم بأموال الأمة ودمائها وأعراضها، إذ إن الأمة من خلال الانتخابات تمارس رقابة صارمة على الحكّام والنوّاب تتمكن من خلال تلك الرقابة من منع الظلم، أو تغيير من وقع منه الظلم من خلال رفض ترشيحه للانتخاب مرة أخرى، وهذا ما يجعل الحكّام يحرصون على رضا الناس ويتجنبون سخطهم لينالوا الثقة والترشيح[1].

وهذه مصلحة حقيقية ظاهرة، فوجود الانتخابات يجنب أو يخفف من وقوع الظلم على الشعوب، لأن الناس هم من يختار الحكّام، ومهما قلّ وعي الناس وضعف مستواهم فإنهم لن يختاروا من يوقع الظلم بهم ويعبث بدمائهم وأموالهم، وبإمكان الناس أيضاً أن يسقطوا من وقع منهم في الظلم من خلال الانتخابات القادمة.

كما أن وجود الانتخابات واتساع تطبيقها يمهّد لوجود أنظمة وقوانين عامة تلزم الحكّام بالعدل وتمنعهم من الظلم، لأن الرجوع إلى الناس في اختيار ممثليهم وحكّامهم سيكون معه الرجوع إليهم لوضع القوانين والأنظمة التي

(١) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٢٦، من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٢، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٤١٦.

تكون ملزمة للجميع بحيث تكون من دعائم حماية حقوق الدين وحقوق الناس من أي تعدي عليها، وسيكون قرار الجماهير من الناس مؤثرة في اتخاذ القرار سواء من جهة تحديد صاحب القرار، أو تغييره وإسقاطه، أو وضع الأنظمة والقوانين، وكل ذلك مما يحصل به حماية الحقوق الشرعية.

غير أن الانتخابات لا تحقق ذلك لوحدها، بل لابد أن يكون معها عوامل أخرى لأجل أن يحصل الأمن من الظلم والاستبداد كوجود أنظمة وقوانين ملزمة لا يستطيع الحاكم أن يعتدي على الناس إلا من خلال تجاوزها ولا يمكنه أن يتجاوزها بسهولة.

أما الانتخابات لوحدها فلا يمكن أن تحقق شيئاً من ذلك، إذ إن النظام الظالم لا يغيره وجود الانتخابات ولا عدمها، والنظام العادل لا يضرّه فقد الانتخابات ولا وجودها، فالنظام الظالم سيجعل الانتخابات ستاراً لتغطية الظلم والتعدي، والنظام العادل سيوصل الحقوق لأهلها من غير حاجة لمثل هذه الأساليب.

المصلحة الثانية:

تنمية الوعي السياسي لدى المواطنين من خلال المشاركة السياسية في اختيار المرشحين، لأن المواطنين قبل أن يصوّتوا سيفكرون ويناقشون ويسمعون مختلف الحجج وكافة وجهات النظر وهذا مما ينمّي الوعي والإدراك السياسي لدى المواطن خاصة مع توفر وسائل الاتصال وانتشار وسائل الإعلام، كما أن المواطنين سيلاحظون أثر أصواتهم وخطورتها حين يرون نتائج الانتخابات وهذا كله مما ينمّي الوعي السياسي لدى المواطن(١).

---

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤٢٤، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٦٣.

وفي حالة غياب وعي الجماهير يستطيع الحاكم أن يتراخى عن إنجاز الأهداف الشعبية المهمة، وقد ينحرف ويخالف ويقع في الموبقات[1].

فالوعي السياسي هنا يتضمن أمرين:

الأمر الأول: إدراك الناس لشؤونهم العامة، وحرصهم على تحقيق المصالح العامة، وتحقيق الانتخابات لهذا الأمر ظاهر، إذ إن المشاركة في الانتخابات لا بد أن يكون معها نقاش وحوار وحديث واسع عن المرشحين وصفاتهم وبرامجهم وعن الولاية المرشح لها وما تحققه للناس، وعن البرامج والأنشطة التي يراد تحقيقها من خلال هذه الولاية، وكل هذا بلا شك له أثر في الوعي الذي يجعل الناس يهتمون بشؤونهم ومصالحهم.

الأمر الثاني: أن الوعي السياسي يجعل الشعوب تعرف حقوقها، وتدرك ما لها وما عليها، وتستشنع الظلم والعدوان، مما يجعلها في منعة من وقوع الظلم عليها، لأن الحاكم إن لم يكن يحمل أمانة الولاية فإنه سيسعى للاحتفاظ بكرسيه وحين يعلم أن الناس ينفرون بشدة من أي ظلم أو انحراف فلا شك أنه سيتجنب مثل هذا، أو يخفف منه على الأقل، وهذه مصلحة حقيقة ظاهرة تتحقق من خلال هذه الانتخابات، ومن العدل أن يقال أن المجتمعات الغربية المعاصرة يقلّ ظلم الحكّام فيها على رعاياهم، وعندهم من الأنظمة والقوانين ما يحول دون ظلم الحكّام لرعاياهم، ومن جميل ما يستأنس به ما رواه المستورد بن شداد القرشي رضي الله عنه[2] عند عمرو بن العاص رضي الله عنهما حين قال:

---

(١) انظر: الديمقراطية وفكرة الدولة لعبد الفتاح العدوي ٨١.

(٢) هو المستورد بن شداد بن عمرو بن حسل الفهري المكي، له ولأبيه صحبة، روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث أخرجها مسلم وغيره، كان من الصحابة الذين شاركوا في فتح مصر، توفي في الإسكندرية سنة ٤٥هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة٦/٩٠.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس» فقال له عمرو: أبصر ما تقول، قال: أقول ما سمعت من رسول الله ﷺ، قال: «لئن قلت ذلك إن فيهم لخصالاً أربعاً؛ إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة وأمنعهم من ظلم الملوك»(١).

ولعلّ مردّ ذلك إلى الوعي السياسي لتلك الشعوب الذي ترفض أي تعدي على حقوقها، والحاكم يعلم يقيناً أن مخالفته للدستور أو تعديه للحقوق سيكلفه أمراً عظيماً وسيكون سبباً لإسقاطه وتغييره مما جعل حالهم أحسن حالاً من حال غيرهم في بعض الدول.

المصلحة الثالثة:

الاستقرار السياسي، وحماية المجتمعات من مفاسد الثورات والفتن، بل وإبعاد حالة التذمر والتسخط من الشعوب على حكامهم مما يسبب نفرة ووحشة قد تؤدي إلى الفتنة(٢).

وهذه المصلحة ليست على درجة واحدة، بل يختلف حال هذه المصلحة بحسب الحال:

فحين تحصل الفوضى والاضطراب في البلاد الإسلامية، ويقع النزاع على الرئاسة، ويمكن أن يحلّ هذا الخلاف من خلال الرجوع إلى الناس، فإن مصلحة الانتخاب مصلحة ضرورية، والعمل بها واجب، لأن بها دفعاً للفتنة، وقطعاً لدابر الاختلاف والتنازع.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس، برقم (٧٢٧٩).

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤٢٢.

وقد لا يحصل الحال في البلد إلى مثل هذا الوضع، لكن يكون الناس في البلد مختلفين لجماعات وأحزاب شتّى، وغياب الطريقة المتفق عليها للوصول للحكم قد يكون سبباً لإثارة الاختلاف والتنازع بين المسلمين فالعمل بالانتخابات حينها مصلحة شرعية مهمة يتحقق بها المصالح ويدرأ بها المفاسد.

وأما حين لا يكون ثمة شيء من ذلك، وتكون البلاد في الوضع الطبيعي، فإن العمل بالانتخاب حينها ليس بالضرورة محققاً للاستقرار والأمن، فقد يكون فيه تحقيق لهذه المصلحة وقد لا يكون له أثر، فلا يصح الإطلاق بأن الانتخابات تحقق الاستقرار، فكثير من البلاد لا تعمل بالانتخابات وهي تعيش الاستقرار والثبات، في مقابل أن بعض الدول تجرى فيها الانتخابات وسوق الانقلابات والاضطرابات قائم فيها.

المصلحة الرابعة:

أن الانتخابات توصل إلى الحكم الحاكم الذي يرغب الناس في ولايته، ويرضون حكمه، ويحبون الانضواء تحت طاعته[1].

وهذه المصلحة ليست بمصلحة في حدّ ذاتها، وإنما هي مصلحة لما يتبعها من خضوع الناس لمن يحبونه، وطاعتهم له، وحصول الاجتماع عليه، والرضا به.

وقريباً من هذه المصلحة: مصلحة وصول المؤهلين للولايات، حيث تكون الانتخابات سبباً لوصول المؤهلين لمختلف الولايات.

غير أن هذه المصلحة لا يسلّم بها دائماً، فالانتخابات قد تخرج المؤهل، وقد تخرج غير المؤهل، بل إن التعيين العادل أقدر على اختيار المؤهلين من الانتخابات.

---

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٣٢.

المصلحة الخامسة:

أن القرارات سيكون لها التقدير والاحترام والتعظيم لأنها صادرة من الشعب، ومنطلقة من مصلحته وإرادته[١].

ونظرياً وبادئ الرأي تبدو هذه المصلحة حقيقة وثمرة من ثمار تطبيق الانتخابات، إذ إن القرار الذي يصدر من الناس في الاستفتاءات الشعبية، أو يصدر من الأشخاص الذين اختارهم الناس فإن رضا الناس به يكون أكبر وأعظم مما يعطيه قدراً من الاحترام والتقدير.

غير أن هذا يحتاج إلى إثبات عملي وميداني يدرس فيه أثر الانتخابات على احترام الأنظمة والقوانين، وهل هو راجع إلى أنها صادرة من الشعب أم لأسباب أخرى، إذ إن تقدير الأنظمة والقوانين يرجع لأسباب عديدة منها قوة النظام، والجزاء المرتب عليه، وقناعة الناس به، ومستوى ثقافة الناس ووعيهم، ووجود ما يسند هذه الأنظمة من العادات والتقاليد وغير ذلك، فتحقيق الانتخابات لهذه المصلحة يحتاج إلى إثبات عملي.

المصلحة السادسة:

أنها تكسب الدولة شرعية وقوة، تمنحها الاحترام والتقدير لدى العالم ولو كانت هذه الانتخابات شكلية[٢].

والحديث عن هذه المصلحة يظهر بجلاء في عصرنا الحاضر من خلال احترام الدول – ولو ظاهريًا – للحكومة التي تكون منتخبة من قبل الشعب، إذ يرون أنها حكومة شرعية وحرة، وتحقيق الدولة لهذه الأمر مما قد يخفف عليها الضغط

(١) انظر: نظام الشورى في الإسلام لزكريا الخطيب ٣٠٣.

(٢) انظر: الانتخابات والأحزاب والديمقراطية لنظام بركات ضمن الأنظمة الانتخابية المعاصرة ٤١.

العالمي في استغلال غياب الانتخابات لأجل التضييق على الحكومة المسلمة.

غير أن هذه المصلحة ليست بظاهرة جداً، بل هي مصلحة تتحقق أحياناً وتغيب في أحايين أخرى، إذ إن الدول الغربية تثير الزوبعة في كثير من الأحيان حول الحكومات غير المنتخبة لأهداف وغايات مسبقة لديهم، فتستغلّ غياب الانتخابات لتحقيق ما تريد من الأهداف والمقاصد وليس لأجل مبدأ حقيقي[١]، مما يعني أن احترام الدول الغربية للحكومات المنتخبة ليس أمراً مطرداً حتى تكون مصلحة ثابتة، ولا هو أمراً معدوماً حتى تنتفي عنه هذه المصلحة، غير أنه في النهاية سيحقق قدراً من الاحترام والتقدير العالمي وهو من المصلحة التي يسعى لها.

المصلحة السابعة:

حث المسؤولين على الشعور بالمسؤولية تجاه مواطنيهم، فيحرصون على إرضاء المواطنين وتقديم الخدمات لهم والتقرب إليهم؛ لأن ولايتهم مرتبطة بمدى رضا الناس عنهم[٢].

وهذه مصلحة حقيقية وظاهرة، فالحاكم على عرش الرئاسة، والنائب في البرلمان وغيرهم من أهل الولايات التي تجري فيها الانتخابات يعرفون أنهم لن يصلوا إلى هذه الولايات إلا من خلال اختيار الناس لهم، ولن يستمروا إلا بعد أن يرضا الناس عنهم، مما يجعل أصحاب الولايات يحرصون على مصالح الناس وإرضاء خواطرهم مما يتحقق به مصالح شرعية ظاهرة.

---

(١) وأوضح شاهد على ذلك موقفهم من حركة حماس في فلسطين بعد انتخابها من قبل الشعب حيث لم يكن صعود حماس من طريق الانتخابات الشرعية شافعاً لها لكي توقف الدول الغربية الضغط عليها، أو على الأقل تعترف بوجودها.

(٢) انظر: الانتخابات والأحزاب والديمقراطية لنظام بركات ٤١.

المصلحة الثامنة:

أن المشاركة في الانتخاب يبعث في الفرد روح الاهتمام بالوطن، وبالشؤون العامة له، وينمي فيه روح الوطنية[(١)].

المصلحة التاسعة:

تحقيق الانتخابات للشورى، حيث إن الانتخابات تمنح جميع الناس المشاركة وإبداء الرأي، وهذا من الشورى التي أمرت الشريعة بها.

وقد تقدّم بحث العلاقة بين الانتخابات والشورى[(٢)] وأن الراجح أن العمل بالانتخابات المباحة هو من الشورى، لما فيها من الرجوع إلى عامة الناس، ومعرفة من يختارون.

هذه بعض المصالح المترتبة على وجود الانتخابات، وهي ليست في درجة واحدة من حيث وجودها ، ولا من حيث أهميتها.

فمن حيث الوجود: فبعض هذه المصالح تتحقق من خلال الانتخابات بجلاء ووضوح ظاهر، وبعضها يكون دون ذلك.

ومن حيث الأهمية: فبعض هذه المصالح تصل أهميتها إلى حد الضرورة أو الحاجة الماسة أو بعضها يكون من باب الكماليات والتحسينات مما يمكن أن يتحقق من طريق آخر غير الانتخابات.

والنظر إلى المصالح المترتبة على الانتخابات يختلف من بلد إلى بلد ومن حال إلى حال، فلا يمكن إعطاء حكم عام على جميع أنواع الانتخاب في كافة

---

(١) انظر: الأنظمة السياسية لمحمد رفعت عبد الوهاب ٢٧٦.

(٢) انظر: ص٥١.

البلدان، بل الأمر مُعَلّق بالمصالح والمفاسد، والتي من خلالها يعلم الحكم الشرعي لمثل هذه الانتخابات.

* * *

المبحث الثاني

المفاسد المترتبة على الانتخابات

كما يترتب على وجود الانتخابات عدد من المصالح والمنافع، يقع بسببها مجموعة من المفاسد والسلبيات التي تترتب على تحقيق الانتخابات، ولا يمكن معرفة الحكم الشرعي للانتخابات إلا بعد دراسة وتحديد المفاسد التي تصاحب هذه الانتخابات.

ويمكن إجمال هذه المفاسد فيما يلي:

المفسدة الأولى: تطبيق الديمقراطية:

حيث إن الانتخابات مستقاة من النظام الديمقراطي الكافر، والعمل بها في بلاد المسلمين يلزم منه أن تنتقل الديمقراطية بمفاسدها لبلاد المسلمين [١].

المفسدة الثانية: الأحزاب والجماعات:

حيث إن الأحزاب والجماعات من لوازم وجود الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية [٢]، فتطبيق الانتخابات ينقل لبلاد المسلمين مفاسد الأحزاب والجماعات.

المفسدة الثالثة:

ارتباط الانتخابات بأسلوب الإثارة الشعبية ومخاطبة عواطف الجماهير فيكون حكمهم مبني على رؤية سطحية عاطفية قائم على الاندفاع والهوى نظراً لأن أكثر الناس هم دون المستوى المطلوب من الوعي والإدراك [٣].

---

(١) وهو من أدلة القائلين بمنع الانتخابات، انظر: ص٧١.

(٢) انظر: السلطات الثلاث لسليمان الطماوي ٥٦٩، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٦٢٠.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٤٣٠.

وهذه المفسدة هي التي دفعت بعض العلماء المعاصرين إلى منع الانتخابات، لأن عامة الناس ليسوا على قدرة ومعرفة تخولهم اختيار الحكام والولاة، مما يجعلهم عرضة لقيادة العواطف والأهواء التي تقود إلى التأثير على مقاصد الولايات الشرعية[١].

المفسدة الرابعة:

زيادة أعباء الناس، وإثقال كواهلهم من خلال كثرة المشاركات والانتخابات التي تزيدهم ثقلاً إلى ما هم عليه من شغل وعمل[٢].

وهذا ما يفسر سبب تغيب كثير من الناس عن التصويت والمشاركة في هذه الانتخابات حتى تصل النسبة إلى أعداد كبيرة تصل إلى ٤٠٪ و٥٠٪ في بعض الدول كأمريكا ومصر[٣].

المفسدة الخامسة:

سرعة تأثر عامة الناس وسهولة التأثير عليهم من خلال الإعلام والمال والفكر مما يفقد آرائهم دورها وأهميتها[٤].

وحتى مع انتشار التطبيق الواسع لها في كثير من البلدان، ومع وجود الحرص الشديد على توعية الناس وتثقيفهم، إلا أن عامل الإعلام والمال لازال له أثر سلبي كبير على توجيه دفة الانتخابات.

---

(١) انظر: ما سبق في أدلة مانعي الانتخابات في ص٦٩-٧٢.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤٤٦-٤٤٧.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤٤٦-٤٤٧، اليهود والانتخابات الأمريكية لإبراهيم فؤاد عباس ٦٠، نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٢٩.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٦٤، نظام الشورى في الإسلام لزكريا الخطيب ٣٠٤.

ولا يصح دفع مثل هذه المفسدة من خلال تربية الناس على المشاركة السياسية وتوعيتهم وتثقيفهم؛ لأن هذا أمر بعيد، فلا يمكن الوصول بجميع الناس إلى مستوى أهل التخصص والعلم، ولا زالت وسائل الإعلام تلعب الدور الأكبر في التأثير على الناس في الانتخابات مما يعني أن الظن بأن تكرار التجربة وكثرة الممارسة سيوعي الناس مجرد وهم لا حقيقة له.

المفسدة السادسة:

ما يكون في هذه الانتخابات من تحالفات بين الإسلاميين وأعداء الإسلام من أجل تحقيق بعض المصالح فيحصل من جرّاء ذلك تمييع لعقيدة الولاء والبراء(١).

المفسدة السابعة:

ما يقع في هذه الانتخابات من لزوم الدخول في قوانين وأنظمة الدساتير الوضعية العلمانية(٢).

المفسدة الثامنة:

ما تسببه هذه الانتخابات من إثارة للنزاع والاختلاف بين المسلمين، وتفريق للكلمة وتشتيت للصف المسلم، وتحريك للضغائن والأحقاد بين المرشحين لأجل التنافس على الإمارة، وبين عامة الناس لأجل تحقيق الأهداف الحزبية والشخصية(٣).

---

(١) انظر: تنوير الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد الإمام ٤٢-٤٣.

(٢) انظر: تنوير الظلمات للإمام-٤٦.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٥٨، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٠، الحملات الانتخابية البلدية لمحمد الغامدي ١٥٨.

المفسدة التاسعة:

ما يقع عادة في مثل هذه الانتخابات من تعصّب للأشخاص أو القبائل أو الأحزاب، فيتعصّب بعض الناس لأجل هذه الأمور بغضّ النظر عن الأهلية والكفاءة[١].

المفسدة العاشرة:

حرص المرشح على إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم، فيكون همّ المرشح أن يظهر بالصورة المرضية للناس ولو على حساب المصلحة العامة، وقد يحتاج لأن يلتزم لهم بما لا يجوز له الالتزام به ويعدهم بوعود غير شرعية من أجل أن يكسب دعمهم ويحوز على أصواتهم وأموالهم[٢].

المفسدة الحادية عشر:

ما يحدث في عملية الانتخابات من غش وتزوير، وما يقع في الدعاية الانتخابية للمرشحين من الكذب ومدح النفس والطعن في الآخرين[٣].

المفسدة الثانية عشر:

إضاعة الأوقات والجهود والأموال بسبب هذه الانتخابات في الدعايات الانتخابية، وفي التنظيم للانتخاب، وفي استنفار الناس جميعاً لأجل المشاركة في التصويت، وحضور مواقع المرشحين وغير ذلك[٤].

---

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٦٥-٦٧.

(٢) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٢، الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٦٢.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٣.

(٤) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٤-٧٧، الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٢-١٥٣.

المفسدة الثالثة عشر:

ما يحصل من تولي الفائز في الانتخابات للولاية لأجل أنه حقق أكثر الأصوات من غير مراعاة لشروط الولاية الشرعية التي قد تكون غير مجتمعة فيه(١).

المفسدة الرابعة عشر:

إثارة العصبيات القبلية والإقليمية، إذ التنافس على الولايات يحرّك ما في النفوس من عصبية جاهلية وقومية فتكون سبباً لتحريك ما كان ساكناً، وإثارة ما كان قارّاً(٢).

المفسدة الخامسة عشر:

الإخلال بأمن الدولة الداخلي، وذلك أن تغيير الأمراء والولاة في كل مدة زمنية مدعاة لزعزعة الأمن الناتج عن عدم استقرار الولاة(٣).

المفسدة السادسة عشر:

التبعية والتقليد للغرب الكافر، من جهة التشبه به، وتقليده مما هو من خصائصه وعاداته، ومن جهة ما في العمل من الانتخابات من استغلال الأعداء لها في التدخل والتأثير على مصالح المسلمين(٤).

مناقشة هذه المفاسد:

حين نتأمل في هذه المفاسد، وندقق النظر فيها، ونعرضها على النقد والتمحيص، نجد أن هذه المفاسد بالنسبة لعلاقتها وارتباطها بالانتخابات يمكن أن

---

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٩٢، الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٤٩.

(٢) انظر: الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٧.

(٣) انظر: الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٩، المبادئ المفيدة ليحي الحجوري ٣٠.

(٤) انظر: الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٦.

توزّع إلى عدة أقسام:

القسم الأول: المفاسد الملازمة للانتخابات.

القسم الثاني: المفاسد التي توجد في الانتخابات وقد تكثر فيها.

القسم الثالث: المفاسد غير المرتبطة بالانتخابات.

القسم الرابع: المفاسد الوهمية غير الحقيقية.

القسم الأول: المفاسد الملازمة للانتخابات:

ويندرج تحتها:

١- أن عامة الناس هم دون المستوى المطلوب في الوعي وينظرون للأمور بنظرة سطحية.

٢- ما يقع من تعصّب واختيار من أجل القبيلة أو الإقليم أو الحزب.

فهاتان مفسدتان حقيقتان ظاهرتان في الانتخابات، غير أن وجودهما لا يلزم منه القول بتحريمها إذا كانت مصالح الأخذ بالانتخابات أكثر من المفاسد.

خاصّة أن ثمة أمورٌ تخفف من أثر هاتين المفسدتين بحيث يخف أثرهما كثيراً، ومن ذلك:

١- أن النظام الإسلامي ملزمٌ بأن لا يوافق إلا على ترشيح من كان مؤهلاً للولاية، ومستحقّاً لها، وعليه فاختيار الناس مهما ساء لن يخرج عن من كان مؤهلاً للولاية.

٢- منع النفوذ الإعلامي والمالي من التأثير على الانتخابات بحيث تكون موجهة للانتخابات أو مؤثرة على الناس.

٣- التوعية الدينية لعموم الناس بوجوب اختيار الأصلح، وأن الولايات أمانة يجب على المسلم أن لا يختار لها إلا من يراه أصلح المرشحين.

٤- منع الأشخاص الذين يغلب على الظن أن اختيارهم سيكون بناءً على العصبية القبلية أو يكونوا من أهل الفسق الذين لا يبالي مثلهم بالولاية ولا بأمانتها.

هذه بعض الأمور التي ستقلل من أثر هاتين المفسدتين كثيراً، وإن كانت لن تزيلهما بالكلية إلا أنها ستقلل أثرهما كثيراً، ويبقى ما عداه مغتفراً في جنب المصلحة التي تحققها الانتخابات، وكما أن الشهادة في القضاء تقبل من الشخص مع إمكانية أن يكذب أو يشهد شهادة زور لأجل قرابة أو قبيلة أو عصبية، ومع ذلك لم تكن هذه المفاسد الموجودة والقوية سبباً لمنع قبول الشهادة لأنها مفسدة مرجوحة في جانب مصلحة قبول الشهادة، فكذلك لا يكون وجود مثل هذه المفاسد في بعض الناخبين سبباً لمنع الانتخابات، خاصة مع ضعف تأثير صوت الناخب لوحده، وأنه لا يشكّل إلا نسبة يسيرة جداً بخلاف الشاهد في الشهادة.

القسم الثاني: المفاسد التي توجد في الانتخابات وقد تكثر فيها:

ويندرج تحتها:

١- وجود الأحزاب والجماعات.

٢- تطبيق الديمقراطية.

٣- تأثر الناس بالمال ووسائل الإعلام.

٤- إثارة النزاعات والاختلافات بين المسلمين.

٥- حرص المرشح على إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم.

٦- إثارة العصبيات القبلية والإقليمية.

وأما المفاسد التي توجد في الانتخابات وقد تكثر في كثيرٍ من الأحيان، فإن كثرت وصارت غالبة على مصالح الانتخابات فلا شكّ في تحريمها، وإن كانت المصالح أغلب جاز العمل بالانتخابات مع وجوب اجتهاد النظام الإسلامي في دفع هذه المفاسد، والتقليل منها قدر المستطاع.

ودراسة هذه المفاسد تحتاج إلى شيءٍ من التفصيل:

[١] وجود الأحزاب والجماعات:

حيث يكثر في هذه الانتخاب وجود الأحزاب السياسية التي تشتت شمل المسلمين وتفرّق كلمتهم.

ويراد بالحزب هنا: طائفة محددة من الناس تعمل بمختلف الطرق للفوز بالحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين[١].

ووجود الأحزاب وإن كان أمراً ملازماً للأنظمة الديمقراطية النيابية، حيث لا بد من وجود الأحزاب في تلك الأنظمة[٢] إلا أنه غير ملازم لتطبيق الانتخابات في غير هذه الأنظمة، وحيث كان غير ملازم فإن الموقف من وجود الأحزاب في ظلّ تطبيق الانتخابات يرجع إلى حكم وجود الأحزاب في ظلّ الدولة الإسلامية التي تحكم بالشريعة، وقد اختلف المعاصرون فيها إلى قولين:

---

(١) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصلاح الصاوي ٣، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٥٠.

(٢) انظر: السلطات الثلاث لسليمان الطماوي ٥٦٩، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٦٢٠.

القول الأول: الجواز، وهو ما ذهب إليه يوسف القرضاوي ومحمود الخالدي وعبد الكريم زيدان وصلاح الصاوي[١] وآخرون[٢].

القول الثاني: المنع، وهو رأي أبي الأعلى المودودي وحسن البنّا ومحمد الصالح[٣] وغيرهم[٤].

ومستند كلا القولين هو في المصالح والمفاسد المترتبة على وجود الأحزاب.

فأصحاب القول الأول القائلون بالجواز يستندون إلى المصالح المترتبة على هذه الأحزاب ومن تلك المصالح:

١- ضمان الأحزاب للاختيار الأمثل للحاكم من غير لجوءٍ للسيف[٥].

---

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٤٧، قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ٢٠٨، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات ٩٠، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصلاح الصاوي ١٠١.

(٢) انظر: الديمقراطية في ميزان العقل والشرع لنائف معروف ٢٦٤، الحقوق والحريات المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد البوطي ضمن كتاب حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية ص ١٦٣، فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي ٣٥١، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية لأحمد الفنجري ٥١، المعارضة في الإسلام لجابر قميحة ١٤٧، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٦٦٧، الإسلام وحقوق الإنسان للقطب محمد القطب ٣٤٩، الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٤٣٧

(٣) انظر: نظرية الإسلام السياسية للمودودي ٥٦، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٥٧، الشورى لمحمد الصالح ١٤٦.

(٤) انظر: نظرية الدولة لعبد الغني بسيوني ١٥٣، الشورى لرائف النعيم ١٠٦، الشورى لعبد الغني بركة ٩٨، الديمقراطية في الميزان لسعيد عبد العظيم٩٠.

(٥) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات ٢٢٣.

٢- ضمان الأحزاب للحيلولة دون الاستبداد والظلم، إذ إن الإنكار الجماعي الذي تقوم به الأحزاب لا تقدر الحكومة على وأده والقضاء عليه، بخلاف الإنكار الفردي المتفرّق، فقد لا يحول بين الحكومة وبين الظلم والعدوان على الناس[١].

٣- لا يمكن للأمة أن تقوم بمسؤوليتها في محاسبة الحكّام ومراقبة الحكومة من غير أحزاب منظّمة وقويّة، فمن خلال الأحزاب يمكن للأمة أن تقوم بكثير من واجبات الإسلام من الشورى وحماية الحقوق ومراقبة الحكّام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير مفاسد[٢].

٤- أن الأحزاب من أسباب الاستقرار السياسي وتجنب البلاد شرّ القلاقل والفتن والثورات التنظيمات السرية[٣].

وأما أصحاب القول الثاني المانعون من وجود الأحزاب فيوردون المفاسد المترتبة على هذه الأحزاب ومن تلك المفاسد:

١- أن وجود هذه الأحزاب يجعل الشخص يلتزم برأي حزبه، ويتعصّب

---

(١) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات ٢٢٩، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية للفنجري ٥١، الحريات العامة للعيلي ٦٢٠، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمون لتوفيق الواعي ١٠٣.

(٢) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ٢٠٤، من فقه الدولة للقرضاوي ١٤٩، الحريات العامة للعيلي ٦٦٧، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٤٣٣، الإسلام وحقوق الإنسان للقطب محمد ٣٤٩.

(٣) انظر: هل الإسلام يقف حجرة عثرة في وجه الديمقراطية لفالح البدارين ٤٤، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٨٤، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٤٣٧.

لأفراده، وينبذ الآخرين ممن لم ينضمّوا للحزب، وما يتبع ذلك من تنازع واختلاف وتفرّق(١).

٢- ما في وجود الأحزاب من تعارض الولاء للفرد بين الدولة والحزب(٢).

٣- أن القول بجواز الأحزاب يلزم منه تعدد الأحزاب بلا حصر، ويفتح المجال للأحزاب المنحرفة ليكون لها تأثير على المجتمعات المسلمة(٣).

٤- ما ينتشر عادة لدى الأحزاب المعاصرة من نقد الآخرين والتشهير بهم، أو المبالغة في نقد الحكومة وتنفير الناس عنها وتعطيل المشاريع النافعة لأجل معارضة الحكومة، أو التنافس والتكالب على الإمارة(٤).

فالقائلون بجواز وجود الأحزاب لا يرونها مفسدة وعليه فلا يمنعون من وجود الأحزاب مع تطبيق الانتخابات، ومن يرون منعها يرون أنها مفسدة فيجب دفع هذه المفسدة حين العمل بالانتخابات.

---

(١) انظر: نظرية الدولة لعبد الغني بسيوني ١٥٢، الإسلام والحزبية لعائشة محمد ١٠٥، الشورى لعبد الغني بركة ٩٧، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٦٠.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٥٦.

(٣) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٧٤، نظرية الدولة لعبد الغني بسيوني ١٥٤.

(٤) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٣ و٤٩، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٦٢، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري٤٣٣، الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري ٥٨.

ولعلّ الأقرب هو القول بأن الأصل هو منع وجود الأحزاب السياسية في ظلّ الدولة الإسلامية المطبقة لشريعة الله، لما ذكر من المفاسد الكثيرة المترتبة على وجودها، ولأن كثيراً من المصالح المرجوّة من هذه الأحزاب لا حاجة لها في ظلّ الدولة الإسلامية المطبقة للشريعة، فالأصل هو منع هذه الأحزاب، إلا أن ظهر أن ثمة حاجة أو مصلحة راجحة تقتضي وجود هذه الأحزاب فحينئذٍ لا بأس بها، مع أهمية أن يقتصر فيها على قدر الحاجة فلا يتوسّع فيها وفي عملها بحيث تجرّ كثيراً من المفاسد بل يقتصر في وجودها على قدر الحاجة، ويجب اجتناب أي فعل من الأفعال المحرمة التي تقع فيها الأحزاب السياسية من التشهير والإغراق في النقد وتنفير الناس من حكّامهم ونحوها من الأفعال التي لا يصح أن تلجأ لها الأحزاب لمخالفتها للشريعة.

وبناءً عليه فيجب منع وجود هذه الأحزاب حين العمل بنظام الانتخابات ما لمّ يكن ثمّ مصلحة راجحة.

[٢] **تطبيق الديمقراطية:**

حيث يكون تطبيق هذه الانتخابات سبباً للعمل بالديمقراطية، ونشرها في بلاد المسلمين.

فهذه المفسدة موجودة، غير أنها ليست بلازمة، إذ إن الانتخابات وسيلة من وسائل الوصول إلى الحكم، وليس من لازمه أن تطبق الديمقراطية[١].

وعليه: فيجب دفع هذه المفسدة، والحيلولة دون دخول شيء من قيم

(١) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح دبوس ١٩٥، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية لمحمد أحمد مفتي ٣١.

الديمقراطية وأصولها على المجتمع المسلم أثناء تطبيق الانتخابات(١).

[٣] تأثر الناس بالمال ووسائل الإعلام:

وهذه مفسدة ظاهرة وتكثر في الانتخابات، حيث يكون للمال أثر في تصويت الناس، ويكون الإعلام موجهاً للناس.

ولدفع هذه المفسدة يجب على النظام الإسلامي منع أثر المال على الترشيح بحيث لا يكون ثمة فرق بين الأثرياء وغيرهم، فتمنع الحملات الانتخابية المفتوحة والدعايات الصحفية وغيرها مما يكون لعامل المال تأثير بارز في اختيار بعض المرشحين(٢).

---

(١) وقد ذهب جمع من المعاصرين إلى أن الديمقراطية لا تعارض الإسلام مطلقاً، وأنه يمكن الأخذ بها متوافقة مع القيم الإسلامية فتكون ديمقراطية إسلامية، واستندوا في ذلك إلى أن الديمقراطية وسيلة من وسائل الوصول إلى الحكم عن طريق الشورى مع مراعاة العدل وحماية حقوق الناس، انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٠-١٤٤، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٧٠، دفاع عن الديمقراطية لخالد محمد خالد ١٩١ وغيرهم، والأقوى من هذا أن الديمقراطية منهج غربي له أصوله وجذوره وليس أمراً خاصا بالطريق إلى الحكم فقط، فهي منظومة فكرية تؤله الشعب ولا تعترف بالدين، ومجرد الالتقاء مع الديمقراطية في بعض الأمور لا يبيح نسبتها إلى الإسلام، وأقل الأحوال أن تبقى هذه الجملة من الجمل المشتبهة التي يجب تجنبها حتى لا يختلط أمرها على الناس كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْ ﴾ انظر: مذاهب فكرية معاصرة لمحمد قطب ٢٥١-٢٥٣، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع لنائف معروف ٢١٠-٢١٤، إشكاليات الديمقراطية لسامي الدلال ٦٣-٦٤، الإسلاميون وسراب الديمقراطية لعبد الغني الرحال ٢٢٣.

(٢) انظر: ٣٥٧-٣٥٩

ومن منع المال وتحجيم دوره أن يمنع استئثار الأثرياء بالإعلام، فلا يكون الإعلام وسيلة للترويج الدعائي، بل يكون وسيلة توعية وتثقيف للناس.

[٤] إثارة النزاعات والاختلافات بين المسلمين:

وهذه مفسدة موجودة وظاهرة، ويجب على النظام الإسلامي تخفيف آثارها بمنع الوسائل المؤدية إلى النزاع والاختلاف، وتعزيز القيم الإسلامية في الولاية من كونها أمانة ويكره الترشح لها إلا لمن يريد الإصلاح، ومنع كلّ الوسائل المؤدية لمثل هذا، فحال الانتخابات في النظام الإسلامي لن يكون حاله كحال الانتخابات في ظلّ الأنظمة الديمقراطية[١].

وبمنع النظام الإسلامي لكلّ الوسائل المؤدية لإثارة النزاع والاختلاف، ولتخفيفه لآثار ما في الانتخابات من تنافس، تخفّ هذه المفسدة كثيراً، ويبقى ما يكون لدى المرشحين من تنافس وتنازع على الولاية وهذه مفسدة مغتفرة، فلقد تنازع أهل الشورى على الخلافة فما ردّ عنها طالب ولا منع منها راغب[٢].

[٥] حرص المرشح على إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم:

وهذه مفسدة واقعة، غير أنه يمكن دفعها باختيار المرشحين الأكفاء، وبتعزيز قيم اختيار الناس بناءً على كفاءتهم وخبرتهم بحيث يكون اختيار الناس بناءً على هذه القيم لا على مجرد خواطر الناس ورغباتهم.

---

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان٦٣.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

على أن إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم ليس مفسدة دائماً ؛ بل إن تحقيق رغبات الناس إن كان لا يعارض المصلحة العامة فهو مصلحة لا مفسدة، فالاهتمام بالناس وتحقيق مصالحهم أمر مهم يجب أن يسعى له كل ذي ولاية.

وهذه المفسدة في الانتخابات مقابلة بمفسدة مثلها في التعيين، حيث إن تعيين الأمراء من قبل ولي الأمر قد يجعلهم يحرصون على رضا الحاكم ويعملون على ما يرضيه ولو لم يحقق المصلحة العامة، ولم تكن هذه المفسدة سبباً للطعن في مشروعية تعيين الأمراء من قبل الحاكم.

[٦] إثارة العصبيات القبيلية والإقليمية:

وهذه مفسدة توجد في الانتخابات ويجب منع الوسائل والأسباب المؤدية لها حتى لا تكون مفسدة ظاهرة.

القسم الثالث: المفاسد غير المرتبطة بالانتخابات.

ويندرج تحتها:

١- التحالف بين الإسلاميين وبعض الأحزاب والشخصيات المنحرفة.

٢- لزوم الدخول في الأنظمة والقوانين الوضعية.

٣- ما يحدث في الانتخابات من غشّ وتزوير وكذب.

٤- إضاعة الأوقات والجهود والأموال.

٥- تولي غير المؤهل للولاية ممن لم يستجمع شرائط الولاية.

فأما التحالف مع الأحزاب والشخصيات المنحرفة، والدخول في الأنظمة والقوانين الوضعية فهو أمر يوجد كثيراً في الانتخابات غير الشرعية في البلاد التي لا تحكم بشرع الله، لكنّ هذا أمرٌ غير متعلّق بذات الانتخاب، وإنما هي متعلقٌ بالنظام الذي لا يحكم بشرع الله مما يحتاج بسببه إلى التحالف مع الشخصيات المنحرفة أو الدخول في الأنظمة الوضعية.

وما يحدث في الانتخابات من غش وتزوير وكذب راجعٌ إلى النظام المتهاون، والذي لا يراعي قيم الصدق والنزاهة.

وكذا ما يحدث من إضاعة الأوقات والجهود هو راجع إلى التطبيق المتعلّق بالانتخابات وليس إلى ذات الانتخابات.

وتولي غير المؤهل لها راجعٌ إلى التهاون في شروط الولاية، وقبول ترشيح من ليس أهلاً لها، وليس هو راجع إلى ذات الانتخابات.

فهذه المفاسد الخمسة مفاسد حقيقة وواقعة في الانتخابات المعاصرة، وهي ملازمة للانتخابات التي لا تلتزم بشرع الله، لكنها مفاسد غير مرتبطة بالانتخابات، بل هي راجعة لأمر خارج عنها، فيجب على النظام الإسلامي تجنبها ومنعها، وشأن الانتخابات معها كشأن المباحات التي يحصل بسبب التقصير فيها كثير من المحرمات بسبب أمر خارج عنها.

القسم الرابع: المفاسد الوهمية غير الحقيقية.

ويندرج تحتها:

١- إشغال الدولة والناس وإثقال كواهلهم.

٢- التبعية والتقليد، من جهة التشبه بالكفّار، ومن جهة تدخّل الكفار في شؤون المسلمين.

٣- الإخلال بالأمن الداخلي للدولة.

فأما إشغال الناس وإثقال كواهلهم فليس أمراً حقيقياً في الانتخابات، وجعله مفسدة متعلقة بالانتخابات فيه تكلّف، إذ الانتخابات لا تكلّف الناس شيئاً كثيراً، فهي تقع في فترات متباعدة، ولا تكلّف الإنسان إلا وقتاً يسيراً من

وقته ليدلي بصوته، وليعلم حال من يرشح له، ومع ذلك فالانتخاب ليس أمراً إلزامياً ولا واجباً، فلو فرض أن فيه مشقة أو حرجاً على بعض الناس فيسعه أن يترك التصويت لغيره.

وأما ما يحصل من إشغال الدولة بالتنظيم والترتيب للانتخابات، وحصر الأصوات، وإصدار البطاقات ونحو ذلك، فهو جهد طبيعي لأي وسيلة تتعلّق بالمصلحة العامة.

وأما التبعية والتقليد، فأمران غير ظاهران.

فليس الأخذ بنظام الانتخابات من قبيل التشبه المنهي عنه، إذ إن الانتخابات ليست من عبادات الكفار ولا ما اختصّوا به من العادات[1]، بل هو من الوسائل التي يصح الاستفادة منها من غير المسلمين.

وليس في تطبيق الانتخابات في ظلّ النظام الإسلامي أي أثر في تبعية الدولة الإسلامية لغيرها من الدول، ولا في تدخل هذه الدول في شأن الدولة الإسلامية.

وأما إخلال الانتخابات للأمن الداخلي فأمر بعيد، ولا يصح أن يكون مندرجاً من ضمن المفاسد، فكثير من الدول المعاصرة تعمل بالانتخابات ولم يكن العمل بها سبباً للإخلال بالأمن، وليس في الانتخابات ولا في طرق تنفيذها ما يدعو إلى إخلال بالأمن، وأما كون الولايات تتغير كلّ فترة فذاك أمر يوجد مع الانتخابات وبدونها، فالدول المعاصرة تغيّر وزراءها وأمراءها في كلّ فترة ولم يكن ذلك سبباً للإخلال بالأمن، فإذا لم يكن لتغير الولاة بالتعيين أثر في الإخلال بالأمن لم يكن له أثر في الانتخابات.

---

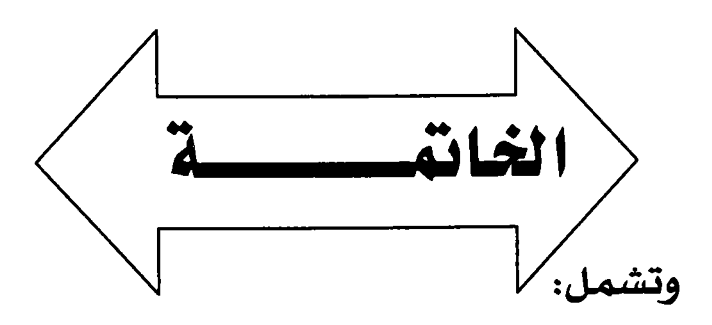
(١) انظر: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي لجميل اللويحق ١٠٤-١١١.

فهذه علاقة مجمل هذه المفاسد بالانتخابات، ويتبين من خلالها أن المفاسد المتعلّقة بالانتخابات ليست على درجة واحدة، فمنها ما يكون ملازماً للانتخابات، ومنها ما يكون متعلقاً بها يكثر وجودها معها، ومنها ما يكون خارجاً عنها يوجد نتيجة لسوء التطبيق للانتخابات.

وعلى النظام الإسلامي أن يمنع وجود المفاسد المتعلقة بالانتخابات سواءً أكان متعلقاً بها أم خارجا عنها، وأما كان ملازماً للانتخابات فعلى النظام أن يمنع من توسع هذه المفاسد، ويسعى لأن يخفف منها ويقلل من ضررها.

* * *





وتشمل:

[١] أهم النتائج.

[٢] أهم التوصيات.



الخـاتمـة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

أحمد لله أولاً وآخراً على توفيقه وعونه، وعلى ما يسّر من إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعل ذلك في موازين الأعمال الصالحة يوم نلقاه، ومن أهم النتائج والتوصيات التي أرى أهميتها:

أولاً: نتائج البحث:

* يراد بالانتخابات: الطريقة التي يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون ويتوصّل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها.

*لم تكن الانتخابات مشهورة لدى الأنظمة الديمقراطية القديمة لأن تلك الأنظمة كانت تعمل بالديمقراطية المباشرة، غير أن استحالة تطبيق هذه الديمقراطية في العصر الحاضر جعل جميع الأنظمة الديمقراطية تلجأ إلى الانتخابات لتحقيق الديمقراطية بحيث لا يمكن قيام الديمقراطية المعاصرة من غير انتخابات.

*الانتخابات بصورتها المعاصرة لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي، حيث لم يعرف التاريخ الإسلامي مشاركة جميع الناس في اختيار الرئيس، ولا إعطاء كلّ شخص صوتاً محدّدا ليستخرج من مجموع الأصوات من يستحق الولاية، ولا كان ثمة أكثر من مرشح للولاية ليختاره الناس، وإنما الذي كان موجوداً في التاريخ الإسلامي هو وجوب الرضا والاختيار من الناس لمن يحكمهم، وأما عامّة الناس فيرجع إليهم في بيعة الخليفة وإعلان طاعته، وأما الاختيار فلم يكن لعامة الناس وإنما لأهل الحلّ والعقد من الناس.

*الراجح في تخريج الانتخاب في عملية الانتخابات شرعاً أنه تزكية وشهادة إن كان من قبيل الانتخابات المقيّدة التي يشارك فيها أهل الحلّ والعقد، وإن كان من قبيل الانتخابات العامّة التي يشارك فيها عموم الناس فهي إرادة واختيار لمن يرضاه الناخب.

* تتفق الانتخابات المعاصرة مع البيعة الشرعية في قيامهما على الاختيار والرضا، وكلاهما يرجع فيه إلى رأي الأغلبية، وكلاهما يتوصل من خلاله لتحديد رئيس الدولة، وأما الفروق بينهما فالانتخابات تكون لعامّة الناس بخلاف البيعة فإن بيعة الانعقاد خاصّة بأهل الحلّ والعقد، والانتخابات تشمل جميع الولايات، بخلاف البيعة فهي خاصّة بالرئاسة العامة، والانتخابات وسيلة تنافس وتزاحم يحدد من يكون بعدها الرئيس، بخلاف البيعة التي لا تكون إلا بعد اختيار الرئيس.

* الانتخابات المعاصرة إن كانت ملتزمة بالضوابط الشرعية فهي داخلة في مفهوم الشورى، وهي تفترق عن الشورى في أمور منها: أن الانتخابات طريق من طرق الوصول إلى الولاية ينحصر رأي الناخب فيها على الاختيار بين المرشحين، بخلاف الشورى التي هي طريق لمعرفة الرأي الصواب تتسع للرفض والقبول والتعديل، وهي شاملة لكلّ شؤون الحياة، كما أن حكم الانتخابات ملازم لعدد الأصوات بخلاف الشورى التي تتبع الأدلة والبراهين.

* الراجح في حكم الانتخابات في صورتها المعاصرة أنها طريقة من الطرائق الجائزة للوصول إلى الحكم شريطة أن تكون أفضل الطرق المحققة للمصلحة، وأن تكون مصالحها غالبة على مفاسدها.

* الأصل في حكم مشاركة المسلم في الانتخابات الشرعية أنه أمر جائز ومباح، ويجب الانتخاب في حالة توقف ترشيح المؤهل على تصويت الناخب، ويستحب إن كان الناخب يريد بذلك أن يوصل أفضل المرشحين للولاية.

* مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية الواقعة في بلاد المسلمين متعلقة بالمصالح والمفاسد المترتبة على هذه المشاركة، فإذا جاز للمسلم أن يشارك في أصل الولاية جاز للناس أن يشاركوا في انتخابه، وإلا فالأصل ترك المشاركة ما لم يكن ثم مصلحة وحاجة.

* وأما الانتخابات غير الشرعية في غير بلاد المسلمين فهي جائزة لظهور المصلحة الشرعية في مشاركة المسلمين في تلك الانتخابات.

* الراجح هو جواز مشاركة المرأة في الانتخابات ناخبة تدلي بصوتها لعدم الدليل المانع من ذلك.

* والأصل هو منع الكافر من المشاركة في الانتخابات مصوّتاً وناخباً، لأن انتخابهم سيكون بعيداً عن تحقيق المصالح الشرعية لأنهم لا يؤمنون بها، وقد يستغلون أصواتهم في التمكين لهم ولأفكارهم، أما إن لم يكن في انتخابهم أي تأثير على الانتخابات لتفرّقهم أو قلتهم فلا مانع من مشاركتهم في الانتخاب لظهور مصلحته وانتفاء مفسدته.

* يجوز مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات لأن الانتخاب ليس بشهادة حتى يقال بمنعهم منها، وإنما يمنعون من الانتخاب في حال ظهور المفسدة في مشاركتهم.

* العدالة ليست شرطاً من شروط الانتخاب، فيصح الانتخاب ولو لم يكن الناخب عدلاً، شريطة أن لا يغلب على الظن أن انتخابهم سيكون لهوى أو عصبية.

* يشترط في الناخب أن يكون لديه علم بالولاية وبالمرشح الذي سيتولاها، ولا يشترط أن يكون من أهل العلم والاجتهاد.

* يستخلص مما سبق أن شروط الناخب هي: أن يكون مسلماً، عاقلاً، عالماً بالولاية وبمن يترشح لها، في سنٍّ يقدر فيه على معرفة الولاية، متجنباً للأفعال التي تدل على استهتار صاحبها بالولاية، أو واقعاً فيما يغلب على الظن أنه سينتخب لهوى او عصبية، مع أهمية اشتراط ما يحقق المصالح ويدفع المفاسد.

* لا يجوز للمرأة أن تترشح لأي ولاية من الولايات العامة، سواءً أكانت رئاسة أم قضاءً أم وزارة أم غيرها لأنها ممنوعة من تولي الولايات فلا يجوز لها أن تترشح لما يحرم عليها توليه، ولا يجوز ترشيحها للمجالس البرلمانية لأنها من الولايات العامة.

* لا يجوز لغير المسلم أن يترشح لأي ولاية من الولايات العامة لأن غير المسلم لا يؤتمن على مثل هذه الولايات وقد نهى الله تعالى عن اتخاذهم بطانة.

* من كفر بسبب بدعته من أهل البدع والأهواء فلا يجوز أن يترشح لأي ولاية من الولايات العامة، وأما من لم تصل بدعته لحد الكفر فإن كان مجتهداً متأولاً أو مقلداً معذوراً جازت توليته وقبل منه الترشيح شريطة أن لا يكون في توليته جلباً للمفسدة كأن يكون داعية لبدعته، أو يكون في توليته دفعٌ لمصالح هجره ومنعه المؤدي إلى حماية المسلمين من شرور البدعة.

* طلب الترشيح في الانتخابات داخل في طلب الولاية، وحكمه يختلف بحسب حال طلب الولاية.

فإن لم يقدر على تحقيق مقاصد الولاية غيره فالترشيح في حقه واجب، وإن أراد بالترشيح الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو مستحب، وإلا كان الترشيح مكروهاً

* الأصل كراهية أن يأذن النظام لأحدٍ بأن يطلب الولاية، إلا إن كان ثمة مصلحة أو حاجة لذلك فتزول الكراهة حينئذٍ مع أهمية الاقتصار فيه على قدر الحاجة ومراعاة حكم الأصل.

* يجوز تولية المفضول وتقديمه على الفاضل في هذه الانتخابات في حالة ظهور مصلحة العمل بالانتخابات، وفي حالة عدم المصلحة فلا يجوز، وتنعقد الولاية في كلا الحالين.

* لا يجوز الموافقة على ترشيح من فقد شرطاً من شروط الولاية التي يترشح لها، فيجب على النظام الإسلامي مراعاة شروط الولاية في كلّ مرشح، إلا في حالة الضرورة فيجوز للنظام أن يقرّ ترشيح غير المؤهل، مع وجوب أن يتحاشاه الناخبون إلا إن كان ثمّ ضرورة لترشيحه.

* لا يكفي مجرّد اجتماع الشروط في المرشّح للولاية، بل يضاف إلى هذه الشروط شروط وأوصاف أخرى توصل إلى الولاية أمثل الناس وأقدرهم على تحقيق المصالح الشرعية للولايات.

* طريق الوصول إلى الولاية من الطرق الاجتهادية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا يشترط أن يلتزم المسلمون بالطرق التي وقعت في عصر الخلفاء الراشدين بدليل اختلاف طرق الولاية في عصر الخلفاء الراشدين من غير نكير.

*بيعة أهل الحل والعقد قد تكون لازمة وبيعة الناس تبع لها، وقد تكون بيعة أهل الحل والعقد مجرد ترشيح والناس يختارون بعد هذا ، وقد يختار الناس مباشرة، وكلّ هذا من الطرق المباحة حين تحقق المصلحة الشرعية.

*الأصل في ولاية الحاكم أن تكون مطلقة غير مقيدة بشرط ولا وقت، ويجوز في حالة الحاجة أو المصلحة الراجحة أن تقيد ولاية الحاكم بشرط أو مدة.

*المجالس البرلمانية من الولايات العامة، ولا مانع من تسميتها بمجالس الشورى، وإن كانت في الحقيقة لا تقتصر على مجرّد الشورى.

*يجوز تحديد أعضاء المجالس البرلمانية عن طريق الانتخاب أو التعيين أو غير ذلك من الوسائل المباحة، ويختار الحاكم أفضل هذه الطرق.

*لا يجوز إجراء الاستفتاء الشعبي على المسائل الشرعية القطعية أو الاجتهادية وكذا المسائل التي تحتاج إلى تخصص، ويجوز إجراء الاستفتاء على المسائل الدنيوية المتعلقة بمصالح الناس ومعاشهم مما يدركها عامة الناس.

* ويجوز إجراء الاستفتاء إن كان استشارياً حول المسائل الشرعية الاجتهادية أو المتخصصة إن كان على جهة معرفة الواقع الذي سينزّل عليه الحكم الشرعي أو يراد به الاستفادة منها في إدراك المصالح والمفاسد.

* يجوز إجراء الانتخابات البلدية والانتخاب للوظائف في الدولة، وحكمها أخف من حكم الانتخابات الرئاسية والبرلمانية.

* ما كان من المهمات لا يتعلّق بالمصالح العامة، كالشركات والجمعيات الخاصة فيجوز إجراء الانتخابات فيها بلا إشكال.

* النقابات والجمعيات والاتحادات الطلابية وغيرها إن كان شأنها لا يتعدى المطالبة بحقوق أفرادها فهي وكالة تجوز الانتخابات فيها، وإن كانت لها تعلق بالمصلحة العامة فحكمها كحكم الانتخابات للوظائف والمناصب في الدولة.

* لا بدّ لقيام الانتخابات فيما دون الرئاسة أن يأذن بها الإمام لأن هذه الولايات من اختصاص الإمام، وأما الرئاسة العامة فيرجع في العمل لأهل الحلّ والعقد من الناس سواءً أكانوا أشخاصاً أم مجالس برلمانية أم غير ذلك.

* تغيير نتائج الانتخابات إن كان عن طريق الغش والتزوير فهو حرام سواءً أكان من قبل الإمام أم غيره، وأما إن كان من غير غش ولا تزوير وإنما أراد الإمام أن يغير نتائج الانتخابات فإن كان لهوى أو شهوة فهو حرام وإن كان لمصلحة فله ذلك ولا يلزمه الأخذ بما اختاره الناس إلا في حالة أن تكون بيعته مشترطٌ فيها أن يلتزم بما يختاره الناس فلا يجوز له مخالفة الشرط.

* وما سبق هو في تغيير نتائج الانتخابات فيما دون الرئاسة، أما الانتخابات الرئاسية فإن كان عرف الناس أن من يختاره الناس يكون رئيساً فلا يجوز تغيير نتائج الانتخابات بعد معرفة أصوات الناس، وإن كان عرفهم أن الأمر مجرد ترشيح فيجوز تغييره واستبداله بغيره إن كان أصلح.

* يجوز إجراء الدعاية الانتخابية مع وجوب مراعاة ما يلي:

أولاً: خلو الدعاية من الكذب في مدح النفس، أو مدح الآخرين، أو الطعن فيهم.

ثانياً: خلو الدعاية من إنفاق الأموال بحيث يتميز أهل الثراء عن غيرهم.

ثالثاً: خلو الدعاية من أي شراء للأصوات.

رابعاً: خلو الدعاية من أي محرّم آخر غير متعلقّ بالدعاية.

خامساً: الاقتصاد في مدح النفس على قدر الحاجة ،وأن لا يسمح بالمبالغة الدالة على استهتار بالولاية وانكباب عليها.

*يترتب على تطبيق الانتخابات مجموعة من المصالح والمفاسد، والحكم في الانتخابات متعلق بالموازنة بين المصالح والمفاسد، فإن غلبت المصالح جازت الانتخابات وإلا حرمت، مع وجوب دفع المفاسد والتقليل منها قدر المستطاع.

*المصالح المترتبة على الانتخابات منها ما هو من قبيل الضروري الذي تكون الانتخابات فيه واجبة كالانتخابات في الفتنة حين تكون سبباً لإطفائها، وقد تكون مصلحة ظاهرة كالانتخابات في حال الاختلاف والنزاع وقد تكون دون ذلك، وبعض مصالح الانتخابات ظاهر، وبعضها أقل ظهوراً، ووجودها في الانتخابات يختلف باختلاف الزمان والمكان.

*المفاسد المترتبة على الانتخابات منها ما يكون ملازماً للانتخابات، ومنها ما يكون موجوداً وقد يكثر فيها، ومن المفاسد ما يكون غير متعلّق بالانتخابات، ومن المفاسد ما يكون من قبيل المفاسد الوهمية التي لا تقع إلا نادراً، فلا أثر لها على حكم الانتخابات.

ثانياً: أهم التوصيات:

أولاً: أهمية دراسة حال المجتمع لمعرفة المصالح والمفاسد قبل إجراء أي انتخابات، ويمكن إسناد ذلك للجنة رسمية مختصّة، تقوم بإجراء البحوث والدراسات والإحصائيات التي يعتمد عليها في معرفة المصالح التي ستحققها هذه الانتخابات، والمفاسد التي ستجلبها، حتى يكون تطبيق الانتخابات قائماً

على بينة، ولا يصح أن يحرص على تطبيق الانتخابات مطلقاً لمجرد الضغط العالمي والإعلامي المطالب بها.

ثانياً: أهمية التوعية الدينية المصاحبة للانتخابات، والتي تهدف إلى توعية الناس بمقاصد الولاية، وما جاء فيها من ترغيب وترهيب، وما يتعلّق بأحكام طلب الولايات، وتحذّر من السلوكيات المنحرفة التي تصاحب كثير من الانتخابات المعاصرة.

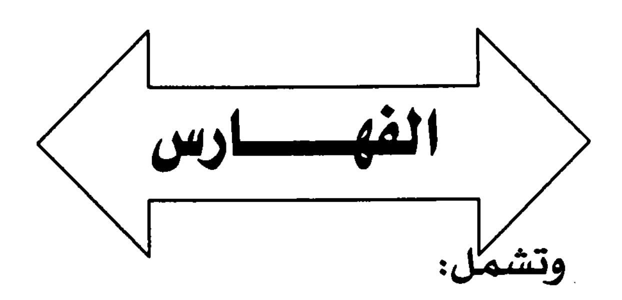
ثالثاً: أهمية التشديد في شروط قبول الترشيح للانتخابات، بحيث لا يكتفى بمجرد الجنسية وبلوغ سنّ معين ونحو ذلك، بل لا بد من اشتراط جميع الشروط الشرعية لكلّ ولاية، مع اشتراط بعض المؤهلات والصفات التي تجعل الترشيح في حقّ فئة من المتميزين الذين يصلحون لأمثال هذه الولايات، وهذا التشديد في قبول الترشيح سيحقق ضمان وصول الأكفاء للولاية.

رابعاً: ضرورة منع الدعايات والحملات الانتخابية بصورتها المعاصرة، والقائمة على عصب المال والإعلام، لما فيها من مفاسد عديدة تنافي الأخلاق الإسلامية، ويمكن الاستغناء عنها بطرق ووسائل كثيرة، منها تخصيص ساعات محددة للمرشحين في بعض وسائل الإعلام ليعرّفوا بأنفسهم، ويوضّحوا أهدافهم وبرامجهم، مما يعرّف الناس بالمرشحين من غير وقوع في مفاسد تدخّل العنصر المالي والإعلامي في الترشيح.

والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً، وسراً وجهراً.

***





وتشمل:

[١] فهرس المراجع.

[٢] فهرس الموضوعات.



فهرس المراجع

١) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٢٤هـ.

٢) الآحاد والمثاني، لابن أبي عاصم، تحقيق: باسم الجوابرة، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١١هـ .

٣) الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري، دار الصحوة، ط١، ١٤١٧هـ.

٤) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لأبي حاتم ابن حبّان البستي، ترتيب: علاء الدين ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ

٥) الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل، لسعد بن شارع الحربي، ، دار المسلم، ط١ (١٤١٥ هـ).

٦) أحكام الذميين والمستأمنين، لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بلا طبعة، ١٤٠٢هـ.

٧) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: سمير رباب، المكتبة العصرية، بيروت، بلا طبعة، ١٤٢٤هـ.

٨) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفرّاء، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا طبعة، ١٤٢١هـ.

٩) أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن محمد الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بلا طبعة، ١٤١٢هـ.

١٠)أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، دار الجيل، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠٨هـ.

١١) أحكام القرآن، لعماد الدين محمد الطبري الشهير بالكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

١٢)أحكام اهل الذمة، لابن القيّم الجوزية، تحقيق: أيمن عارف الدمشقي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

١٣)الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

١٤)الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.

١٥)الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، لشهاب الدين القرافي المالكي، تحقيق: محمود عرنوس، المكتبة الأزهرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٦)إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ

١٧)الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، لناصر بن محمد الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٨)الآداب الشرعية، لعبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مطبوعات الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عامة على تأسيس المملكة، ط٣، ١٤١٩هـ.

١٩)الإدارة والقضاء الإداري، لاحسان عبد المنعم سمارة، دار يافا العالمية، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٠) أدب الدنيا والدين، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: ياسين السواس، دار ابن كثير، دمشق، ط٢/١٤١٥هـ.

٢١) أدب القاضي، لعلي بن محمد الماوردي، تحقيق: يحي السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، بلا طبعة، ١٣٩١هـ.

٢٢) أدب القضاء، أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، لشهاب الدين إبراهيم بن عبد الله الشافعي الشهير بـ ابن أبي الدم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٣) أدب القضاء، لأبي العباس أحمد بن إبراهيم السروجي، تحقيق: شيخ شمس العارفين صديقي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٤) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لشهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٥) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، المكتبة التجارية، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٢٧) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، لعبد الحميد متولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٨٥م.

٢٨) الاستذكار، ليوسف بن عبد الله بن عبد البرّ، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد معوض، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٩) الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، لعبد الله بن ابراهيم الطريقي، بلا دار، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٠) الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، لماجد راغب الحلو، دار المطبوعات الجامعية، ط٢، ١٤٠٢هـ.

٣١) الاستفتاء وأزمة الديمقراطية، لسليمان الغويل، جامعة قاريونس، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٢) الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، لمحمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٠١هـ.

٣٣) الإسلام والحزبية، لعائشة محمد، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١، ١٣٩٩هـ.

٣٤) الإسلام والديمقراطية، حوار مع محمد سليم العوّا، مؤسسة شومان، ط١، ١٩٩٨م.

٣٥) الإسلام والذمة، لمحمد الزحيلي، ضمن كتاب معاملة غير المسلمين في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، بلا طبعة، ١٩٨٩م.

٣٦) الإسلام وأوضاعنا السياسية، لعبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠١هـ.

٣٧) الإسلام وأوضاعنا القانونية، لعبد القادر عودة، المختار الإسلامي، القاهرة، ط٥، ١٣٩٧هـ.

٣٨) الإسلام وحقوق الإنسان، للقطب محمد القطب طبلية، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٩٦هـ.

٣٩) الإسلام وحقوق المرأة السياسية، لرعد كامل الحيالى، دار البشير، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٠) الإسلاميون وسراب الديمقراطية، لعبد الغني محمد الرحّال، مؤسسة المؤتمن، ط١، ١٤١٣هـ.

٤١) إشكاليات الديمقراطية، لسامي صالح الدلال، مركز المستشار الإعلامي، بلا طبعة، ١٩٩٠م.

٤٢) الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٤٣) أصول الدعوة، لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤١٨هـ.

٤٤) أصول السنة، لمحمد بن عبد الله الأندلسي الشهير بابن زمنين، مع تخريجه رياض الجنة بتخريج أصول السنة لعبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٥هـ.

٤٥) أصول الشيعة الإمامية الاثني عشرية، لناصر بن عبد الله القفاري، بلا دار، ط٢، ١٤١٥هـ.

٤٦) أصول الممارسة البرلمانية، لسامي عبد الصادق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٨٢م.

٤٧) أصول نظام الحكم في الإسلام مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية، لفؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بلا طبعة، ١٤١١هـ.

٤٨) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد بن الأمين الشنقيطي، تحقيق: صلاح الدين العلايلي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٩) أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، لفتحي يكن، دار المركز الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ.

٥٠) اعتقاد أئمة الحديث، لأبي بكر الاسماعيلي، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميّس، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.

٥١) أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام، لمحمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ـ ١٤٠٨هـ.

٥٢) الاقتراع السياسي، لمنذر الشاوي، منشورات العدالة، بلا طبعة، ١٤٢١هـ

٥٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

٥٤) الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن بن القطان، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، دار الفاورق الحديثة، ط١، ١٤٢٤هـ.

٥٥) إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، لسيد صدّيق حسن خان القنّوجي، بلا دار، ط١، ١٤٠٩هـ

٥٦) إكمال إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، لمحمد بن خليفة الأبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٧) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، لعبد الله بن محمد الدميجي، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٤٠٩هـ.

٥٨) الانتخابات البلدية، لعلي بن عبد الله المزايدة، بلا دار، ط١، ١٤٢٦هـ.

٥٩) الانتخابات شهادة وأمانة، لخالد بن أحمد الشنتوت، دار البيارق، ط١، ١٤٢١هـ.

٦٠) الانتخابات والأحزاب الديمقراطية، لنظام بركات، ضمن كتاب الأنظمة الانتخابية المعاصرة، مؤلف جماعي، دار سندباد للنشر، عمّان، بلا طبعة، ١٩٩٥م.

٦١) الانتخابات والديمقراطية، لسليمان الغويل، منشورات أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، ط١، ٢٠٠٣م.

٦٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٦٣) الأنظمة السياسية المعاصرة، ليحي الجمل، دار النهضة العربية، بلا طبعة، ١٩٦٩م.

٦٤) الأنظمة النيابية الرئيسية، لعفيفي كامل عفيفي، منشأة المعارف، الاسكندرية، بلا طبعة، ٢٠٠٢.

٦٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٦٦) أهل الحلّ والعقد في الفقه السياسي الإسلامي لعبد الله بن إبراهيم الطريقي، دار المسلم، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٦٧) أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، لنمر بن محمد النمر، المكتبة الإسلامية، بلا طبعة، ١٤٠٩هـ.

٦٨) أهلية الولايات السلطانية في الفقه الإسلامي، لعبد الله بن عبد المحسن الطريقي، بلا دار، ط١، ١٤١٨هـ.

٦٩) إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، لجمال الدين يوسف عبدالهادي الشهير بابن المبرّد، تحقيق عبدالله الكندري، شركة غراس ط١، ١٤٢٦هـ.

٧٠) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٧١) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحي بن المرتضى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٣٨٦هـ.

٧٢) بدائع التفسير، الجامع لتفسير ابن قيم الجوزية، جمع: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٤هـ.

٧٣) بدائع السلك في طبائع الملك، لأبي عبد الله بن الأزرق، تحقيق: علي سامي النشّار، منشورات وزارة الإعلام العراقية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٧٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: ماجد الحمزي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٧٥) البداية والنهاية، لأبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، مكتبة المعارف، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٧٦) البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٧٧) البناية في شرح الهداية، لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ.

٧٨) البيعة أحكام ومضامين، لعبد الله بن قاسم الوشلي، المكتبة الحديثة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٧٩) البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، لأحمد فؤاد عبد الجواد، دار قباء، بلا طبعة، ١٩٩٨م.

٨٠) البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، لمحمود الخالدي، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ط١، ١٤٠٥هـ

٨١) البيعة في النظام السياسي الإسلامي، لأحمد صديق عبد الرحمن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ.

٨٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٨٣) التاريخ الإسلامي، لمحمود شاكر، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١١هـ.

٨٤) تاريخ الطبري، المسمّى تاريخ الأمم والملوك، لمحمد بن جرير الطبري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٨٥) تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٨٦) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين ابراهيم بن فرحون اليعمري، تحقيق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.

٨٧) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن المرداودي، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

٨٨) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

٨٩) التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، مكتبة المدينة المنورة، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٩٠) تحطيم الصنم العلماني، لمحمد شاكر الشريف، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٣هـ.

٩١) التحفة البازية في الفتاوى النسائية، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز، جمع: خالد بن حسن آل عبد الرحمن، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.

٩٢) تحفة الفقهاء، لعلاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٩٣) تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، لابن الملقن، تحقيق: عبد الله اللحياني، دار جراد، ط١، ١٤٠٦هـ.

٩٤) تحفة الملوك في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، لزين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، اعتنى به: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر، ط١، ١٤١٧هـ.

٩٥) تحفة الوزراء، المنسوب إلى أبي منصور عبد الملك الثعالبي، تحقيق: حبيب الرّاوي وابتسام الصفّار، مطبعة العاني، بغداد، بلا طبعة، ١٩٧٧م.

٩٦) التحقيق في أحاديث الخلاف، لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: مسعد السعدني، ط١، ١٤١٥هـ.

٩٧) تدوين الدستور الإسلامي، لأبي الأعلى المودودي، الدار السعودية، جدة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٩٨) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، لأبي محمد زكي الدين عبد العظيم المنذري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٧٩هـ.

٩٩) التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، لجميل بن حبيب اللويحق، دار الأندلس الخضراء، جدّة، ط١، ١٤١٩هـ.

١٠٠) التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

١٠١) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، لصلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٠٢)التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، لدندل جبر، دار عمّان، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٠٣) تفسير البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

١٠٤) تفسير البغوي، المسمّى معالم التنزيل، لحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٠٥)تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط٢، بلا تاريخ.

١٠٦)تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، لعبدالرحمن بن محمد بن إدريس الشهير بابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط٢، ١٤١٩هـ.

١٠٧)تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، مؤسسة الريان، بيروت، ط٥، ١٤٢٠هـ.

١٠٨)التفسير الكبير، للفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.

١٠٩)تفسيرالنسفي، المسمّى مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله ابن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط٢، ١٤١٦هـ.

١١٠)تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، لعلاء الدين خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: محمد بن إسحاث آل الشيخ، ط١.

١١١)تمكين المرأة من الانتخاب والترشيح، لحامد العلي، ضمن مؤتمر الكويت والتحديات الفكرية، جامعة الكويت، ١٤١٨هـ.

١١٢)تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بلا طبعة، ١٤٠٧هـ.

١١٣)التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: عبد الحي قابيل، بلا طبعة، ١٤٠٧هـ.

١١٤)التمهيد في الرد على الملحدة المعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، بلا طبعة، ١٣٦٦هـ.

١١٥)تنوير الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات، لمحمد بن عبد الله الإمام، مكتبة الفرقان، عجمان، ط٢، ١٤٢٢هـ.

١١٦)تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

١١٧)تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والنظم السياسية المعاصرة، لاسماعيل البدوي، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٦م.

١١٨)تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث، لسعد محمد خليل، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١١٩)تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٢٠)الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، لعابد محمد السفياني، مكتبة النافع، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٢١)الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، لصلاح الصاوي، المنتدى الإسلامي، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٢٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله ابن عبدالمحسن التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٢٣)الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ.

١٢٤)جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي من المنظور التربوي الإسلامي لعدنان حسن با حارث، مطبوعات إدارة الشؤون الثقافية برابطة العالم الإسلامي، عدد ٢٠٠، ١٤٢٣هـ.

١٢٥) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، لعبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة المصرية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

١٢٦)الجواهر المضيئة في بيان الآداب السلطانية، لعبد الرؤوف المناوي، تحقيق: عبد الرحمن حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٢٧)حاشية الجمل على شرح المنهج، لسليمان بن عمر بن منصور والمعروف بالجمل، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

١٢٨) حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي، تحقيق: زكريا عميرات، المكتبة العلمية، ط١، ١٤١٧هـ.

١٢٩)حاشية السندي والسيوطي على سنن النسائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٣٠) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١٣١) حجاب المسلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، لمحمد فؤاد البرازي، مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤١٦هـ.

١٣٢) حجية الشهادة في الاثبات الجزائي، لعماد محمد ربيع، دار الثقافة، عمّان، ط١، ١٩٩٩م.

١٣٣) الحركة الطلابية المغربية، لمحمد ضريف، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط١، ١٤١٧هـ.

١٣٤) الحركة النقابية في العالم، لجورج لوفران، ترجمة: إلياس مرعي، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٦م.

١٣٥) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، لعبد الحكيم بن حسن العيلي، دار الفكر العربي، بلا طبعة، ١٣٩٤هـ.

١٣٦) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، لمحمد بن محمد الموصلي، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

١٣٧) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، لعبد الوهاب بن عبد العزيز الشيشاني، مطابع الجمعية العلمية الملكية، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٣٨) الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية مقارناً بالنظم الوضعية، لأحمد العوضي، مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، مؤتة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٣٩) الحقوق السياسية للمراة، لعبد الحميد اسماعيل الأنصاري، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

١٤٠) الحقوق السياسية للمرأة، لعبد الحميد الشواربي، منشأة المعارف بالاسنكدرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٤١) حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٤٢) حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية، لمثنى أمين نادر، دار البلد، ط١، ١٩٩٩م.

١٤٣) حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، لأبي الأعلى المودودي، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، ط١، بلا تاريخ.

١٤٤) الحقوق والحريات المدنية والسياسية في الإسلام، لمحمد البوطي، ضمن كتاب حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمّان، بلا طبعة، ١٤١٨هـ.

١٤٥) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، لعبد المنعم مصطفى حليمة، بلا دار، ط١، ١٤١٤هـ.

١٤٦) حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٤٧) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، لعمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمّان، ط١، ١٤١٢هـ.

١٤٨) حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لسيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد القفال الشاشي، تحقيق: ياسين أحمد درادكة، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ط١، ١٩٨٨م.

١٤٩) الحملات الانتخابية البلدية، لمحمد بن سعد الغامدي، رسالة ماجستير في قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إشراف: فيصل الرميان، عام ١٤٢٥هـ-١٤٢٦هـ.

١٥٠) الحملات الانتخابية، لزكريا بن صغيّر، دار الخلدونية، الجزائر، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٥١) خصائص التشريع الإسلامي، لفتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٥٢) خلاصة البدر المنير، لعمر بن علي بن الملقّن، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

١٥٣) الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما انزل الله، لصادق شايف نعمان، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٥٤) الخليفة توليته وعزله، لصلاح الدين دبوس، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسنكدرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٥٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله التركي، مركز هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٥٦) دراسات فكرية لحركة العمال النقابية في الوطن العربي، لحكمت كوتاني، دار الجاحظ، ط١، ١٩٨٥م.

١٥٧) دراسات في منهاج الإسلام السياسي، لسعدي أبو جيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ

١٥٨) الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٥٩) دفاع عن الديمقراطية، لخالد محمد خالد، دار ثابت، القاهرة، ط١، ١٤٠٥هـ. دليل الخطاب وأثر الاختلاف الفقهي فيه في الفقه والقانون، لعبدالسلام أحمد راجح، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ.

١٦٠) الدولة وسلطتها التشريعية، لحسن صبحي أحمد عبد اللطيف، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٦١) الديباج المذهب، لابراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٦٢) الديمقراطية الإسلامية، لعثمان خليل، المكتب الغني، بلا طبعة، ١٩٥٨م.

١٦٣) الديمقراطية في الميزان، لسعيد عبد العظيم، دار الفرقان، ط٣، بلا تاريخ.

١٦٤) الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، لنائف معروف، دار النفائس، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٦٥) الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، لحافظ صالح، دار النهضة الإسلامية، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ.

١٦٦) الديمقراطية وفكرة الدولة، لعبد الفتاح حسنين العدوي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٦٧) الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، لعبد الكريم زيدان، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، عدد ٢٠، ١٤٢٦هـ.

١٦٨) الديمقراطية وموقف الإسلام منها، لمحمد مصطفى الراهون، رسالة ماجستير في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة ام القرى، بإشراف: عبدالرحمن بن حبنكة الميداني، ١٤٠٣هـ.

١٦٩) الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد بو خزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٧٠) الرأي العام في الإسلام، لمحي الدين عبد الحليم، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ.

١٧١) رد المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد بن أمين بن عمر بن عابدين، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.

١٧٢)الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بلا دار، القاهرة، ١٣٥٨هـ.

١٧٣) رقابة الأمة على الحكّام، لعلي محمد حسنين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٧٤) روح المعاني إلى تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود الألوسي، صححه: محمد حسن العرب، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٧٥) الروض المربع شرح زاد المستقنع، لمنصور بن يونس البهوتي، مع حاشية عبدالرحمن بن قاسم، بلا دار، ط٧، ١٤١٧هـ.

١٧٦) روضة الطالبين، لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.

١٧٧) روضة القضاة وطريق النجاة، لأبي القاسم علي بن محمد بن أحمد السمناني، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٧٨) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٥، ١٤١٧هـ.

١٧٩) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، لمحمد رأفت عثمان، دار الكتاب الجامعي، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٨٠) زاد المسير في علم التفسير، لجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١٨١) سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، دار المداد الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

١٨٢) سراج الملوك، لأبي بكر محمد بن محمد الطرطوشي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ

١٨٣) السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، لسليمان محمد الطماوي، دار الفكر العربي، ط٤، ١٩٧٩م.

١٨٤) السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، لضوء مفتاح محمد غمق، مالطا، بلا طبعة، ولا تاريخ.

١٨٥) السلطة القضائية في الإسلام، لشوكت محمد عليان، دار الرشيد، الرياض، ط١، ١٤٠٢هـ.

١٨٦) السلطة القضائية وشخصية القاضي، لمحمد بن عبد الرحمن البكر، دار الزهراء، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٨٧) السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، لكمال صلاح رحيّم، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا طبعة، ١٤١٧هـ.

١٨٨) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، لمحمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، ط١٣، ١٤٢٥هـ

١٨٩) السنة، لعمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٩٠) سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد بن ماجه القزويني، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٩١) سنن أبي داود، ، لأبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٩٢) سنن الترمذي، المسمّاة: الجامع المختصر من السنن ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، لمحمد بن عيسى الترمذي، ، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٩٣) السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، بلا طبعة، ١٤١٤هـ.

١٩٤) سنن النسائي، والمسماة بالمجتبى من السنن (السنن الصغرى)، لأحمد بن شعيب النسائي، ، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح ابن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٩٥) السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، لمحمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، جامعة أم القرى، بلا طبعة، ١٤١١هـ.

١٩٦) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: فارس الحرستاني، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

١٩٧) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٩٨) سير أعلام النبلاء، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

١٩٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لهبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد الحمدان، دار طيبة، الرياض، ط ٨، ١٤٢٣هـ.

٢٠٠) شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، لعبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ١٣٩٨هـ.

٢٠١) شرح السنة، للحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

٢٠٢) شرح السنة، لأبي الحسن بن علي بن خلف البربهاري، تحقيق: محمد سعيد القحطاني، مكتبة السنة، ط٣، ١٤١٦هـ.

٢٠٣) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، لعضد الملة والدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٢٠٤) شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٠٥) الشرح الكبير، لابي البركات أحمد بن محمد العدوي الشهير بـ الدردير، مع حاشية الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٠٦) شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي (ابن النجار)، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، الرياض، بلا طبعة، ١٤١٨هـ.

٢٠٧) الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح العثيمين، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٠٨) شرح فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد الشهير بالكمال ابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ولا طبعة.

٢٠٩) شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٢١٠) شرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ.

٢١١) شرعية الاستفتاء الشعبي، لفاروق الكيلاني، بلا دار، ط١، ١٤١٢هـ.

٢١٢) الشريعة، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجرّي، تحقيق: عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٢١٣) الشورى المفترى عليها، للأمين الحاج محمد أحمد، مكتبة دار المطبوعات الحديثة، ط١، ١٤١٠هـ.

٢١٤) الشورى بين الأصالة والمعاصرة، لعز الدين التميمي، دار البشير، عمّان، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢١٥) الشورى بين النظرية والتطبيق، لقحطان بن عبد الرحمن الدوري، مطبعة الامة، بغداد، ط١، ١٣٩٤هـ.

٢١٦) الشورى في الإسلام، لحسن هويدي، مكتبة المنار، الكويت، بلا طبعة، ١٣٩٥هـ.

٢١٧) الشورى في الإسلام، لعبد الغني محمد بركة، مجمع البحوث الإسلامية، بلا طبعة، ١٣٩٨هـ.

٢١٨) الشورى في الإسلام، لمحمود بابللي، دار الإرشاد، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢١٩) الشورى في الكتاب والسنة وعلماء المسلمين، لمحمد أحمد الصالح، بلا دار، ط١، ١٤٢٠هـ

٢٢٠) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، لعبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية، بلا طبعة، ١٩٧٥م.

٢٢١)الشورى وأثرها في الديمقراطية، لعبد الحميد بن إسماعيل الأنصاري، المطبعة السلفية، القاهرة، بلا طبعة، ١٤٠٠هـ.

٢٢٢) الشورى والديمقراطية النيابية، لداود الباز، دار الفكر الجامعي، بلا طبعة، ٢٠٠٤م.

٢٢٣) الشورى والديمقراطية، لعلي محمد لاغا، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨٣م.

٢٢٤) الشورى، لمحمود الخالدي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢٢٥) الشورى؛ أساسها التشريعي وبعدها الغائي، لرائف محمد النعيم، دار جهينة، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ

٢٢٦) صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، بلا طبعة، ١٣٩٠هـ.

٢٢٧) صحيح البخاري بشرح الكرماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

٢٢٨) صحيح البخاري، المسمّى بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، لمحمد بن اسماعيل البخاري، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٢٩) صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ.

٢٣٠) صحيح سنن الترمذي، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٢٣١) صحيح سنن النسائي، لمحمد بن ناصر الألباني، مكتب التربية العربي لدولة الخليج، ط١، ١٤٠٩هـ.

٢٣٢) صحيح مسلم بشرح النووي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ.

٢٣٣) صحيح مسلم، المسمّى بالمسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن الرسول ﷺ، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ

٢٣٤) صحيفة الجزيرة السعودية، عدد١٣٥٨، سنة ١٤٢٤هـ

٢٣٥) الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمر العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢٣٦) ضعيف سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٣٧) ضعيف سنن الترمذي، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٢٣٨) ضعيف سنن النسائي، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ.

٢٣٩) طبقات الحفاظ، لأبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٤٠) طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفرّاء، تحقيق: عبدالرحمن العثيمين، مطبوعات الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عامة على تأسيس المملكة، بلا طبعة، ١٤١٩هـ.

٢٤١) طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٤٢) الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري، دار صادر، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٤٣) طبقات المفسرين، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ.

٢٤٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لمحمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: حازم القاضي، المكتبة التجارية، مكة المكرّمة، ط١، ١٤١٦هـ.

٢٤٥) طرق انتخاب الخلفاء الراشدين، لسعد بن عبد الرحمن العبيسي، ضمن مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد ٤١، محرم ١٤٢٤هـ.

٢٤٦) طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، لكايد يوسف قرعوش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٤٧) الطريق إلى البرلمان، لاسماعيل الأزهري، دار الثقافة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٤٨) الطريق إلى حكم إسلامي، لمحمد علي الضناوي، بلا دار، ط١، ١٣٩٠هـ.

٢٤٩) طلب الولاية و نوازلها، لزيد بن سعد الغنام، ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الأول، ١٤٢٧هـ.

٢٥٠) عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي، لأبي بكر محمد بن عبد الله والمعروف بابن العربي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا طبعة، ١٩٨٠م.

٢٥١) العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية، لعبد الحميد بن اسماعيل الانصاري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٥٢) عبقرية الإسلام في أصول الحكم، لمنير العجلاني، دار الكتاب الجديد، ط٢، ١٩٦٥م.

٢٥٣) العضوية الإلزامية في النقابات المهنية، لزيد حمزة ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، مركز القدس للدراسات الإسلامية، عمّان، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٥٤) عضوية النقابات، لزيد حمزة، ضمن كتاب النقابات المهنية وتحديات التحول الديمقراطي في الأردن، دار سندباد، بلا طبعة، ٢٠٠٠م.

٢٥٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٣٩٧هـ.

٢٥٦) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ط١، ١٣٩٢هـ.

٢٥٧) العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأبي بكر ابن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب، الدار السعودية، ط٢، ١٣٨٧هـ.

٢٥٨) غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٥٩) غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدين الامدي، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف، من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالامارات، بلا طبعة، ١٣٩١هـ.

٢٦٠) الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.

٢٦١) فتاوى شرعية وبحوث إسلامية، لمحمد حسنين مخلوف، دار الكتاب العربي، مصر، بلا طبعة، ١٣٧١هـ.

٢٦٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز، مكتبة دار الفيحاء، دمشق، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٦٣) فتح البيان في مقاصد القرآن، لصديق حسن خان القنوجي، اعتنى به: عبدالله الأنصاري، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، بلا طبعة، ١٤١٠هـ.

٢٦٤) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار المغني، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٦٥) الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، لعبد الكريم زيدان، الاتحاد الطلابي للمنظمات الطلابية، بلا طبعة، ١٣٩٥هـ.

٢٦٦) الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٦٧) الفروع، لشمس الدين أبي عبد الله بن مفلح، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

٢٦٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، جدة، ط١، ١٤٠٢هـ.

٢٦٩) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة، بلا طبعة، ١٣٨٣هـ.

٢٧٠) فضائل الصحابة، لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٧١) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، لعبد الرزاق بن أحمد السنهوري، ترجمة: نادية السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٨٩م.

٢٧٢) الفقه السياسي للمرأة المسلمة، لإقبال عبد العزيز المطوع، إصدارات معهد الكويت للدراسات القضائية والقانونية، الكويت، ط٢، ١٤٢٧هـ.

٢٧٣) فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي، دار الوفاء، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٧٤) فقه الشورى، لعلي بن سعيد الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٧٥) الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، لتوفيق بن يوسف الواعي، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٧٦) فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، تحقيق: علي معوّض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٧٧) قاعدة الشورى في مجتمع معاصر، لأحمد أبو شنب، دار البيرق، عمّان، ط١، ١٩٨٢م.

٢٧٨) القانون الدستوري، لمحمد ضريف، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط١، ١٩٩٨م.

٢٧٩) قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة ،بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٨٠) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام المسمّى القواعد الكبرى، لعزّ الدين عبدالعزيز بن عبد السلام، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٢٨١) قواعد الأصول، لعبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، مع شرحه تيسير الوصول لعبد الله الفوزان، دار الفضيلة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٨٢) قواعد النظام السياسي في الإسلام، لخالد بن منصور الدريس، ضمن كتاب النظام السياسي في الإسلام، من تأليف مجموعة من أعضاء هيئة التدريس في قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود، مدار الوطن، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.

٢٨٣) قواعد نظام الحكم في الإسلام، لمحمود عبد المجيد الخالدي، دار البحوث العلمية، ط١، ١٤٠٠هـ.

٢٨٤) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: سعيد اللحام وسليم يوسف، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ١٤١٢هـ.

٢٨٥) الكامل في التاريخ، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني، الشهير بابن الأثير، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٨٦) الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، دار التاج، ط١، ١٤٠٩هـ

٢٨٧) كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: ابراهيم أحمد عبد الحميد، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.

٢٨٨) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٨٩) كشف الخفاء ومزيل الإلباس، لاسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

٢٩٠) الكفاية في علم الرواية، لأحمد بن علي البغدادي المشهور بالخطيب البغدادي، تحقيق أبو عبد الله السورقي وابراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٢٩١) كيف نحكم بالاسلام في دولة عصرية، لأحمد شوقي الفنجري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٩٠م.

٢٩٢) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، دار صادر، بيروت، ط١، بلا تاريخ.

٢٩٣) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق: عبدالستّار أحمد فراج، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.

٢٩٤) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، لعبد الحكيم أسعد السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٩٥) المبادئ الدستورية العامة، لإبراهيم عبد العزيز شيحا، الدار الجامعية، بيروت، بلا طبعة، ١٩٨٢م.

٢٩٦) مبادئ القانون الدستوري، للسيد صبري، المطبعة العالمية، القاهرة، ط٤، ١٩٤٩م.

٢٩٧) المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة، ليحي علي الحجوري، دار الآثار، صنعاء، ط٣، ١٤٢٦هـ.

٢٩٨) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، لعبدالحميد متولي، دار المعارف، ط١، بلا تاريخ.

٢٩٩) مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية، ليعقوب ابن محمد المليجي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٠٠) مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية، لاسماعيل البدوي، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٠١هـ.

٣٠١) مبدأ المساواة في الإسلام، لفؤاد عبد المنعم أحمد، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية، بلا طبعة، ٢٠٠٢م.

٣٠٢) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، لفؤاد محمد النادي، بلا دار، ط١، ١٩٧٣م.

٣٠٣) المبدع شرح المقنع، لبرهان الدين ابراهيم بن محمد بن مفلح، دار عالم الكتب، الرياض، بلا طبعة، ١٤٢٣هـ.

٣٠٤) المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، لمحمد الصادق عفيفي، دار الاعتصام، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ.

٣٠٥) مجلس الشورى بين الماضي والحاضر، لعلي بن عبد الرحمن آل مشبب، بلا دار، ولا طبعة، ١٤١٨هـ.

٣٠٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، منشورات مؤسسة المعارف، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠٦هـ.

٣٠٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بلا طبعة، ١٤١٦هـ.

٣٠٨) محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين القاسمي، اعتني به: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربية، بلا طبعة، ١٣٧٦هـ.

٣٠٩) محاضرات في الديمقراطية، لفيصل الشطناوي، دار ومكتبة الحامد، عمّان، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣١٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، بلا طبعة، ١٤٠٩هـ.

٣١١) المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المكتب التجاري، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣١٢) مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، بلا طبعة، ١٤١٥هـ.

٣١٣) مختصر إتحاف السادة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، لأبي العبّاس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الشهير بالبوصيري، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٣١٤) المذمة في استعمال أهل الذمة، لابن النقّاش الشافعي، تحقيق: أبو الهيثم إبراهيم بن زكريا، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

٣١٥) المرأة المسلمة والولايات العامة، لسامي صالح الدلال، مركز المستشار الإعلامي، الكويت، ط١، بلا تاريخ.

٣١٦) المرأة بين الفقه والقانون، لمصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٦، ١٤٠٤هـ.

٣١٧) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.

٣١٨) المرأة في القرآن والسنة، لمحمد عزة دروزة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٣١٩) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، لمجيد محمود أبو حجير، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٢٠) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، لأبي محمد بن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ.

٣٢١) مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لفضل إلهي، بلا دار، ط٢، ١٤١٧هـ.

٣٢٢) المسامرة في شرح المسايرة، للكمال ابن أبي شريف، مطبعة السعادة، القاهرة، ط٢، ١٣٤٧هـ.

٣٢٣) المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا دار.

٣٢٤) المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٢٥) مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي بن المثنى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ

٣٢٦) مسند البزار، لأبي بكر أحمد بن عمر البزّار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٢٧) مسند الطيالسي، لسليمان بن داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٢٨) المسند، لأحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٢٩) مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي، لراشد الغنوشي، ضمن كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، تحرير: عزام التميمي، منظمة ليبرتي، لندن، ط١، بلا تاريخ.

٣٣٠) مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين، لمحمد بن عبد الله بن سبيل، ضمن مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العامل الإسلامي، عدد ١٨، ١٤٢٥هـ.

٣٣١) المشاركة في الحياة السياسية في ظلّ أنظمة الحكم المعاصرة، لمشير محمد المصري، دار الكلمة، المنصورة، بلا طبعة، ١٤٢٧هـ.

٣٣٢) مشاهير علماء الأمصار، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق: م. فلا يشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا طبعة، ١٩٥٩م.

٣٣٣) المشروعية الإسلامية العليا، لعلي محمد جريشة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ.

٣٣٤) المطالب العالية، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٣٥) المطّلع، لمحمد بن أبي الفتح البعلي، تحقيق: محمد بن بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠١هـ.

٣٣٦) المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، لجابر قميحة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٣٧) معالم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الغرب عبر الانترنت، لنور الدين مختار الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ

٣٣٨) معالم الدولة الإسلامية، لمحمد سلام مدكور، مكتبة الفلاح، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣٣٩) معالم النظام السياسي في الإسلام مقارناً بالنظم الوضعية، لمحمد الشحات الجندي، دار ا لفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٤٠) المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق ابن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، بلا طبعة، ١٤١٥هـ.

٣٤١) المعجم الدستوري: أوليفيه درهاميل، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ).

٣٤٢) المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٣٤٣) معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٤٢٥هـ.

٣٤٤) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، مكتبة ومطبعة مصطفة الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣م.

٣٤٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد بن الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٣٤٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد، لابي الحسن بن عبد الجبار، تحقيق: الأب ج.ش. قنواتي، المؤسسة المصرية العامة، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٤٧) المغني في شرح الخرقي، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط٤، ١٤١٩هـ.

٣٤٨) مفاهيم سياسية شرعية، لمحمد أحمد مفتي، دار البشير، عمّان، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٤٩) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق: محي الدين مستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٥٠) مفهوم الطاعة والعصيان، لعبد الله بن إبراهيم الطريقي، دار المسلم، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٥١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ.

٣٥٢) المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المكملات لأمهات مسائلها المشكلات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٥٣) مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا طبعة، ١٤٢٥هـ.

٣٥٤) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، لمحمد بلتاجي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥٥) من أصول الفكر السياسي الإسلامي، لمحمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ.

٣٥٦) من أين نبدأ، لعبد المتعال الصعيدي، مكتبة الخانجي، مصر، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٥٧) من فقه الدولة في الإسلام، ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٩هـ.

٣٥٨) مناقب الأئمة الأربعة، لمحمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: سميرة فرحات، دار المنتخب العربي، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣٥٩) المنتظم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ.

٣٦٠) المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٣٢هـ

٣٦١) منهاج الإسلام في الحكم، لمحمد أسد، ترجمة: منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٧٥م.

٣٦٢) منهاج السنة النبوية، لأبي العبّاس تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٦٣) المنهج المسلوك في سياسة الملوك، لعبد الرحمن بن عبد الله الشيرزي، تحقيق: علي الموسى، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.

٣٦٤) المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٦٥) الموازنة بين المصالح، لأحمد عليوي حسين الطائي، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٧هـ.

٣٦٦) مواطنون لا ذميون، لفهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٠هـ.

٣٦٧) المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد الايجي، عالم الكتب، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٦٨) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.

٣٦٩) موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية، لعامر رشيد، دار القلم، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٧٠) موسوعة العلوم السياسية، محمود ربيع وإسماعيل صبري، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، بلا طبعة (١٩٩٣م).

٣٧١) موقع المسلم على الشبكة العالمية (الانترنت): www.almoslim.com.

٣٧٢) موقف الشريعة الإسلامية من الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد وتولي الوظائف العامة بالدولة، لناصر أحمد النشوي، دار الجامعة الجديدة، ط١، ٢٠٠٥م.

٣٧٣) موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع، لابراهيم عامر الرحيلي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣٧٤) الميزان، لعبد الوهاب الشعراني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٧٥) نظام الإسلام، لمحمد المبارك، دار الفكر، ط٤، ١٤٠١هـ.

٣٧٦) نظام الإسلام، لوهبة الزحيلي، منشورات جامعة قاريونس، ط٢، ١٣٩٨هـ

٣٧٧) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد عبد الله العربي، دار الفكر، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٧٨) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد فاروق النبهان، مطبوعات جامعة الكويت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٧٩) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف مرسى، دار المعرفة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٣٨٠) نظام الحكم في الإسلام، لمنصور الرفاعي عبيد، الدار الثقافية، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣٨١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، لظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٣٩٤هـ.

٣٨٢) نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، لمصطفى حلمي، دار الأنصار، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٣٨٣) النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، لمنير حميد البياتي، دار البشير، عمّان، ط٢، ١٤١٤هـ.

٣٨٤) النظام السياسي في الإسلام، لإحسان عبد المنعم سمارة، دار يافا العالمية، عمّان، ط١، ٢٠٠٠م.

٣٨٥) النظام السياسي في الإسلام، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، عمّان، ط٢، ١٩٨٦م.

٣٨٦) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطيات المعاصرة، لزكريا عبد المنعم الخطيب، بلا طبعة، ١٤٠٥هـ.

٣٨٧) نظام القضاء الإسلامي، لإسماعيل بن إبراهيم البدوي، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ١٤١٠هـ.

٣٨٨) نظام القضاء في الإسلام، لمحمود الخالدي، مؤسسة النديم الثقافية، بلا طبعة، ١٤٠٣هـ.

٣٨٩) النظريات السياسية الإسلامية، لمحمد ضياء الدين الريس، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.

٣٩٠) نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، لمحمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٤م.

٣٩١) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، لأبي الأعلى المودودي، دار الفكر، بلا طبعة، ١٣٨٩هـ.

٣٩٢) النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، لحازم عبد المتعال الصعيدي، دار النهضة العربية، ط١، ١٣٩٧هـ.

٣٩٣) نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، لعبد الناصر موسى أبوالبصل، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٩٤) نظرية الدولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني عبد الله، الدار الجامعية، بلا طبعة، ١٩٨٦م.

٣٩٥) نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، لوهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٤١٨هـ.

٣٩٦) نظرية الضرورة الشرعية، لجميل محمد بن مبارك، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٩٧) نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي، ليوسف قاسم، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا طبعة، ١٤٠١هـ.

٣٩٨) النظرية الهامة للتفتيش في القانون المصري والمقارن، لسامي حسني الحسيني، دار النهضة العربية، بلا طبعة، ١٩٧٢م.

٣٩٩) نظم الانتخابات في مصر والعالم، لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا طبعة، ١٩٨٤م.

٤٠٠) النظم الانتخابية، لعبدو سعد وعلي مقلّد وعصام نعمة، مركز بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٠١) النقابات المهنية الأردنية، لعمر خريوش حمايل، دار سندباد، بلا طبعة، ٢٠٠١م.

٤٠٢) نقابة المهندسين الهموم والمهام، لوائل السقا ضمن ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، مركز القدس للدراسات الإسلامية، عمّان، ط١، ٢٠٠٣م

٤٠٣) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، لمحمد أحمد مفتي، المنتدى الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤٠٤) النكت والعيون، أو تفسير الماوردي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، المكتبة الثقافية، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٤٠٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٤٠٦) النهاية في غريب الأثر، لابن الأثير أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر الزاوي و محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، بلا طبعة، ١٣٩٩هـ.

٤٠٧) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: رائد صبري أبي علفة، بيت الأفكار الدولية، بلا طبعة، ١٩٩٠م.

٤٠٨) الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٤٠٩) هل الإسلام يقف حجرة عثرة في وجه الديمقراطية، لفالح حمد البدارين، دار ومكتبة الحامد، ط١، ٢٠٠٢م.

٤١٠) الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، بلا طبعة، ١٤٢٠هـ.

٤١١) واقعنا المعاصر، لمحمد قطب، مؤسسة المدينة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٤١٢) وأمرهم شورى، لعبد العزيز الخياط، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمّان، بلا طبعة، ١٩٩٣م.

٤١٣) الوجيز في نظام الانتخابات، لمحمد سليم غزوي، دار وائل، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤١٤) الوزارة في الفكر السياسي، لصلاح الدين بسيوني، دار الثقافة، القاهرة، بلا طبعة، ١٩٨٩م.

٤١٥) الوزير في النظام السياسي، لربيع مفيد الغصيني، منشورات الحلبي الحقوقية، بلا طبعة، ٢٠٠٣م.

٤١٦) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لعلي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٤١٧) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لشمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلّكان، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الثقافة، لبنان، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٤١٨) الولايات، لأحمد بن يحى الونشريسي، تحقيق: محي حمزة الوزنة، مكتبة الثقافة الدينية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٤١٩) ولاية الشرطة في الإسلام، لنمر محمد الحميداني، دار عالم الكتب، الرياض، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤٢٠) الولاية العامة للمرأة، لمحمد طعمة سليمان القضاة، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٢١) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ محمد أنور، دار بلنسية، الرباط، ط١، ١٤٢٠هـ

٤٢٢) ولاية المرأة في ميزان السياسة الشرعية، لغالب عبد الكافي القرشي، مكتبة خالد بن الوليد، بلا طبعة، ٢٠٠٢م.

٤٢٣) اليهود والانتخابات الأمريكية، لابراهيم فؤاد عباس، بلا دار، ط١، ١٤١٣هـ.

* * *

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

من إصدارات

الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية

[١] بيع التقسيط وأحكامه (مجلد) .... سليمان بن تركي التركي

[٢] أخذ المال على أعمال القرب (مجلدان) .... عادل بن شاهين شاهين

[٣] الغش وأثره في العقود (مجلدان) .... د. عبدالله بن ناصر السلمي

[٤] حماية البيئة والموارد الطبيعية .... فهد بن عبدالرحمن الحمودي

[٥] أحاديث البيوع المنهي عنها: رواية ودراية (مجلد) .... خالد بن عبدالعزيز الباتلي

[٦] أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة (مجلدان)... د. مبارك بن سليمان آل سليمان

[٧] ضوابط الثمن وتطبيقاته في عقد البيع (مجلد).................. سمير عبدالنور جاب الله

[٨] أحكام الدين (دراسة حديثية فقهية) (مجلد) .... سليمان بن عبدالله القصير

[٩] استيفاء الحقوق من غير قضاء (مجلد)........................ د. فهد بن عبدالرحمن اليحيى

[١٠] استثمار أموال الزكاة (مجلد) .... صالح بن محمد الفوزان

[١١] المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد (مجلدان).......ت: أ. د. عبدالله بن محمد المطلق

[١٢] أحكام الرجوع في عقود المعاوضات المالية (مجلدان) ......د. فضل الرحيم محمد عثمان

[١٣] تسليم المطلوبين بين الدول في الفقه الإسلامي (مجلد) .... زياد بن عابد المشوخي

[١٤] أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي (مجلدان) .... د. يوسف بن عبدالله الأحمد

[١٥] الترتيب في العبادات في الفقه الإسلامي (مجلدان) .... د. عبدالله بن صالح الكنهل

[١٦] الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة (مجلد)...... د. محمد بن عبدالعزيز اليمني

[١٧] النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته (مجلد)..... د. سفيان بن عمر بورقعة

[١٨] أحكام الهندسة الوراثية ....د. سعد بن عبد العزيز الشويرخ

[١٩] أحكام لزوم العقد .... د. عبدالرحمن بن عثمان الجلعود

[٢٠] كتاب التنبيه...لأبي الفضل السُّلامي.......................... حسين بن عبدالعزيز باناجه

[٢١] القواعد والضوابط الفقهية في الضمان المالي...... د. حمد بن محمد الجابر الهاجري

[٢٢] التدابير الواقية من انتكاسة المسلم .... سارة بنت عبدالرحمن الفارس

[٢٣] شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح (ج١+٢)................ د..عبدالمنعم خليفة أحمد بلال
[٢٤] شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح (ج٣+٤) .... د. محمد بلال بن محمد أمين
[٢٥] التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه ...... د. عايض الشهراني
[٢٦] الحاجة وأثرها في الأحكام .... د. أحمد بن عبدالرحمن الرشيد
[٢٧] أحكام المعابد .... عبدالرحمن بن دخيل العصيمي
[٢٨] دفع الدعوى الجزائية أثناء المحاكمة ....عبدالرحمن بن سليمان البليهي
[٢٩] الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين ....د. سهل بن رفاع العتيبي
[٣٠] أحكام التلقيح غير الطبيعي..................................د. سعد بن عبدالعزيز الشويرخ
[٣١] الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة ....د. علي بن سعيد العبيدي
[٣٢] الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي ....فهد بن صالح العجلان
[٣٣] آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية ....عجلان بن إبراهيم العجلان
[٣٤] مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات .... نايف بن جمعان جريدان
[٣٥] الشروط التعويضية في المعاملات المالية (ج١+ج٢).................. عياد بن عساف العنزي